

أَفَلَاطُونُ فِيدُونُ

(في خلود النفس)

ترجمها عن اللغة اليونانية مع مقدمات وتوضيح

عزت قُرَّتِي

دكتورة الأدب في الأدب من السريون

كلية الآداب - جامعة عين شمس

مؤسسة
دار النهضة العربية
٣٢ شارع عبدالقادر عرفت
القاهرة

0204592



Bibliotheca Alexandrina

أَفَلَاطُونُ فِيدُونُ

(في خلود النفس)

١٥١١

ترجمها عن النص اليوناني مع مقدمات ومقدمة

عزّت قُرّني

دكتوراه الدولة في الآداب من السويدي
كلية الآداب - جامعة عين شمس

توزيع

دار النهضة العربية

٢٢ شارع محمد علي - القاهرة

القاهرة

١٩٨٢

تقديم

نقدم هنا إلى قراء العربية ، لأول مرة ، فيما يبدو (١) ، في تاريخ هذه اللغة ، ترجمة كاملة وعن اليونانية مباشرة لاحدى عظميات المحاورات الأفلاطونية ، « فيدون » . وسيتفق العقلاء على أن أى ترجمة منقولة عن غير النص في لغته الأصلية ليست بذات قيمة علمية ، وإن كان قد يحمده لصاحبها محاولته ملء الفراغ بقدر استطاعته . ولكن الخطر أن الترجمة عن ترجمة أخرى لنص بلغة ثالثة يحتمل أن تضلل أكثر مما تفيد ، وهى تستظل على أية حال بعيدة بالضرورة عن مقاصد النص الاصل . ولنا أن تصور قيمة ترجمة لمؤلفات الفيلسوف الفرنسى ديكارت مثلا تكون قد أخذت عن اللغة اليابانية وليس عن اللغة الفرنسية ، لم لم تكن بين أيدينا الترجمات المعتمدة التى أخرجها الأستاذ الدكتور عثمان أمين لكبريات كتب هذا الفيلسوف !

(١) أنظر مؤقثاً « فيدون » وكتاب التفاحة المنسوب لسقراط ، للدكتور على سامى النشار ، ١٩٦٥ ، ص ٢٦٥ ، ٢٦٧ ، وخاصة ٢٧٢ : « ولكن هل نستنتج من كتابات ابن أبى أصيبعة أن فيدون قد ترجم إلى العربية ؟ لا توجد إشارة واضحة إلى هذا — ولكن يمكننا أن نقول إن الكتاب قد ترجم مختصراً ، » جوفان ٢٧٢ .

وقد أردنا أن ترجمتنا هذه أن تكون حرفية ، لهذا حاولنا إتباع ترتيب
أجزاء العبارة اليونانية بقدر ما تسمح به الصياغة العربية ، ووضع المقابلات
العربية الحرفية ، ما أمكن ذلك ، للكلمات والتعابير اليونانية ، باختصار
أردنا لها أن تكون ترجمة كلمة بكلمة . ونس هذا النهج إتبعناه أيضاً
في ترجمتنا لمحاورات « أوطيفرون » و « الدفاع » و « أفریطون » التي تظهر
في مجلد مستقل تحت عنوان « محاكمة سقراط » ، (٢) .

وقد إتبعنا النص الذي نشره جون بيرنت للمحاورات الأفلاطونية والمسمى
بنشرة أكسفورد ، وترقيمنا لأوائل الصفحات والفقرات بحسب أيضاً (وإذا
حدث ووجد اختلاف مع ترقيم نشرة أخرى ، مثل مجموعة Budé الفرنسية ، .
فانه لا يزيد في العادة عن سطر واحد) . وقد وضعنا الأرقام الأصلية
لصفحات المحاورات وقتراتها ، والتي سيحدها القارئ أثناء قراءته للراجع
العلمية ، بين أقواس مربعة ، مثلاً ، [٦٤] ، ، أي صفحة ٦٤ ، وتبدأ
معه فقرتها ١ ، ثم [ب] أي صفحة ٦٤ في فقرتها ب ، وتقسم كل صفحة إلى
خمس فقرات : ١ ، ب ، ج ، د ، هـ وكل منها يحوي في العادة من ثمانية إلى عشرة
سطور . وعندما يريد الكاتب أن يحيل القارئ إلى حالة دقيقة إلى مرجعه فإنه قد
يضيف السطر بعد ذكر الصفحة والفقرة ، هكذا : ٦٤ ب ٧ (والسطور هنا
بحسب نشرة بيرنت كما هو مفهوم) . وقد وجدنا من المهم أحياناً ، في المقدمات
أو في التعليقات ، إثبات بعض الكلمات اليونانية ، وانكنا كتبناها بالحروف .

(٢) ولعل هذه الترجمات جميعاً أن تكون مفيدة بعض الفائدة لطالب
الدراسات اليونانية الذي يستطيع بمعاونتها تتبع النص اليوناني في غير مشقة
كبيرة .

اللاتينية لاعتبارات عملية تخص الطباعة ، ونشير على الخصوص إلى أننا كتبنا
حرف « الإيسلون » هكذا : « e » مهما يكن تشكيله ، وحرف « الإيتا » : « e » ،
و « الثيتا » : « th » ، و « الأوبسلون » : « u » ، والنحى « kh » ، و « الأوميغا » : « o » .
وقد استفدنا بالطبع من الشروح والترجمات التي نشرت للمحاورة ، ونخص
بالذكر منها في الألمانية والإنجليزية والفرنسية :

Fc. Dirlmeier, *Platon. Phaidon*, München, 1949.

J. Burnet, *Phaedo* (with Introd. and Notes), Oxford, 1911 .

R.S. Bluck, *Plato's Phaedo*, London, 1955.

R. Hackforth, *Plato's Phaedo*, Cambridge, 1955.

L. Robin, *Platon. Phédon*, Coll. G. Budé, Paris, 1936. (٣)

E. Chambry, *Platon. Oeuvres complètes*, tome III, Paris, s.d.

وقد قسمنا « فيدون » ، تسليلا على القارئ وتيسيرا لشرح المحاورة والتعليق
عليها ، إلى أقسام ، وقدمنا لكل قسم مقدمة ، وأثبتنا على هامش النص ما رأينا
إضافته من شروح وتعليقات منذ كرين طوال الوقت أننا نكتب للقارئ بالعربية.

ولا شك أنه يمكن أن يقال إن هناك أشياء كثيرة كان يمكن أن تضاف إلى
المقدمات وإلى الهوامش . والحق أن التعليق الوافي على المحاورة يمكن أن يستغرق
مجلداً بأكمله ، ولكننا رأينا الاكتفاء الآن بما سيجده القارئ هنا ، ولعلنا نعود
إلى مسائل هذه المحاورة الهامة في دراسات أخرى . وإتينا لنتنظر ملاحظات
الدارسين سواء على تفسيرنا أو على ترجمتنا ، ولعل ذلك يكون ، فيما يخص

(٣) ترجمة المقدمة الهامة لهذا الكتاب يجمدها القارئ المستغرب في كتاب
« الدكتور على سامي النشار المذكور مع شيء من التلخيص » (١٣٧ - ١٨٥) ،
ويوجد بعدها مقدمة ترجمة شامبرى التالية ولكنها ليست بذات أهمية خاصة .

الحالة الأخيرة ، بالرجوع إلى النص اليوناني نفسه وبمراجعة ترجمتنا عليه ..
ونحن واثقون أن الدراسات الفلسفية ، بل واليونانية ، في مصر ، ستستفيد من
هذا النقد الذي نرحب به كل الترحيب ، خاصة وأتينا نعى كل الوعى أنه ليس
هناك من كلمة أخيرة لا في ميدان الترجمة ولا في ميدان التفسير الفلسفى . وأين
هو هذا الذى لا يخطئ . أو لا يسهو أو لا يفسى ؟

أخيراً أجد واجباً على أن أثبت هنا ، في تقديم هذا الحوار عن الخلود ،
كلمة وفاء لذكرى واحد من كبار أساتذة الفلسفة الإسلامية والتصوف ، أبو
الملا عفيفى ، الذى جعلته ، رغم ندرة اللقاء ، عظيم مكاتبة وقرابة قريبة ، مثلاً لنا
تطلع إليه ، ولذكرى أربعة من اساتذتنا ، رحلوا عن هذا العالم أثناء غيابنا عن
أرض مصر الخالدة ، ولهم علينا حق العرفان وقد اتبهموا إلينا وشجعوا وورعوا ،
سواء منذ الشهور الأولى نفسها لدراساتنا بكلية الآداب بجامعة القاهرة ، أو بعد
ذلك ، وهم الأساتذة : أحمد فؤاد الأهواني ، يوسف مراد ، محمد مصطفى حلمى ،
ومحمد صقر خفاجة . وفي الوفاء بعض الخلود .

المؤلف

مقدمة عامة

أهمية فيدون :

هذه محاوره من أهم محاورات أفلاطون ، اهتمت بها الفلسفة اليونانية بعد أفلاطون ، واهتم بها الفكر الإسلامى والفكر المسيحى ، ولا تزال تحتل مكانة فى المقدمة بين المحاورات الأفلاطونية التى يقبل عليها القراء والشراح فى الغرب اليوم . وقد تختلف دواعى الإهتمام بها بعض الشيء عند القارئ المهتم بالفلسفة وعند المتخصص ، فالأول يرى فيها تجليداً لاسم سقراط ووصفاً مؤثراً لموت الفيلسوف وعرضاً لمشكلة شغلت الإنسانية ، مشكلة النفس وخلودها ، ويجذبه إليها سهولتها فى كثير من مواضعها وفن أفلاطون الذى يصل إلى ذروته فى هذه المحاوره حياة وتأثيراً ، مما جعل البعض يعتبر أنها أعظم ما كُتب فى النثر الأدبى اليونانى على الإطلاق . أما المتخصص فإنه يرى فيها لا شك هذا كله ، ولكنه يرى فيها كذلك إحدى قمم التفلسف الأفلاطونى، ومؤلفاً يكون مرحلة رئيسية من مراحل تكون فلسفة أفلاطون ويجمع بين دفيه وضعا لمعظم النظريات الأفلاطونية الهامة كما تظهر فى هذه المرحلة من فكر أفلاطون .

تاريخ كتابتها :

من المستحيل تحديد تاريخ دقيق لتأليف فيدون ، بسبب عدم احتوائها على

آية إشارة تاريخية إلى عصر أفلاطون تساعدنا على تأريخها . لهذا فإن الطريق الباقى هو الإعتماد على مكان المحاور بين المحاورات الأخرى واقتراح تاريخ تقريبي بناء على ذلك . ومن غير المشكوك فيه أن المحاوره تنتمى إلى فترة التضوج التى تلت مرحلة الشباب . وإلى أواخر هذه المرحلة الأخيرة تنتمى محاورات مثل « جورجياس » و « مينون » و « أقراطيلوس » ، وتشير محاورتنا فى وضوح إلى « مينون » . من ناحية أخرى فإن مضمون المحاوره يدعو إلى اعتبار أنها كتبت قبل محاوره « الجمهورية » التى تعد أكل وضع نظريات أفلاطون فى مرحلة التضوج ، وهو ليس حال « فيدون » التى يغلب عليها طابع البحث وعدم التقرير الحاسم ، ولما كان من المقبول عموما أن « الجمهورية » قد كتبت بعد إنشاء واستقرار مدرسة أفلاطون المسماة بالأكاديمية (حوالى عام ٣٨٨ ق.م .) ، ولما كان منضج المحاولة الفلسفية فى « فيدون » يدل على قرب تاريخها من تاريخ « الجمهورية » ، كما يدل على هذا أيضا دراسة أسلوب أفلاطون وخصائصه اللغوية ، ولما كانت الإشارات المتعددة إلى بعض المذاهب الفيشاغورية تجعلنا نميل إلى اعتبار أن « فيدون » قد كتبت بعد رحلة أفلاطون التى جال خلالها بين مصر والساحل الإفريقى وجنوب إيطاليا (التى كانت مركز تجمع الفيشاغورين) ، وهى الرحلة التى أسس بعد عودته منها مدرسته ، فإنه يمكن القول إن محاورتنا قد ألقت فى فترة لاحقة على ٣٨٨ ق.م . ، وربما قريبا من هذا التاريخ (أى وعمر أفلاطون حوالى الخامسة والأربعين ، فقد ولد عام ٤٢٧ ق.م .) .

موضوع المحاوره :

اختلف الشراح حول الموضوع الحقيقى لهذه المحاوره ، فمنهم من يعتقد أنها رواية تاريخية دقيقة لما قيل يوم موت سقراط (١) ، فوضعها إذن هو مجرد

(١) هذا هو رأى بيرنت (Burnet) فى كتابه المشار إليه وكذلك فى كتابه ==

حكاية ذلك ، ومنهم من يرى أنها تمثل آراء أفلاطون نفسه حول الموت وخلود النفس معروضة إلى جانب نظريات أخرى له حول المثل والتذكر (٢) . ومنهم من يعتقد أن موضوعها إنما هو رأى أفلاطون حول حياة الفيلسوف الحق (٣) ، أو حول النظرية الاخلاقية ، ذات الاصل السقراطى ، الخاصة «بالناية بالنفس» ، أى تعميق النظر فى القيم الاخلاقية وتطبيق هذا فى السلوك (٤) ، أو حول السعادة كما يراها الفيلسوف (٥) .

وفىما يخص الرأى الاول فقد أثار موجة عارمة من النقد حين قام فى أوائل القرن العشرين الميلادى فى اسكتلند ، لأنه يريد أن ينسب كل ما يقال على لسان سقراط فى المحاورات الانفلاطونية إلى سقراط التاريخى نفسه ، بينما نحن نعلم من مصدر وثيق كأرسطو أن أفلاطون هو صاحب نظرية المثل كما نراها فى «فيدون» . أى باعتبارها ذات وجود منفصل مستقل وليس ك مجرد أفكار فى الذهن . ومن جهة أخرى فإن محاورات أفلاطون تضع على لسان سقراط آراء يختلف بعضها عن بعض وتصل أحيانا إلى حد التضارب . ولم نذهب بعيداً ونحن نرى سقراط فى محاوره «الدفاع» (وهى التى تنقل فى رأى معظم المفسرين مضمون ماقاله سقراط التاريخى بالفعل أمام المحكمة التى حوكم أمامها) يقول إنه لا يستطيع أن يقول

Greek Philosophy. I : From Thales to Plato =
 Plato. The Man and his Work.
 (A. E. Taylor) فى كتابه : Varia Socratica وفى كتابه

- (٢) أنظر كتاب روبان (Robin) المذكور ، ص XXI .
- (٣) أنظر كتاب Black المذكور ، ص ٥ .
- (٤) أنظر كتاب Hackforth المذكور ، ص ١ .
- (٥) أنظر كتاب Dirlmeier المذكور ، ص ٢٣٨ .

شيئا محدداً عن الموت ، بينما سراء هنا في «فيدون» ، يتحدث في حماس واعتقاد شديدين عن خلود النفس وعن طبيعتها الإلهية ، وذلك بينما الفارق الزمني بين لحظة هذه المحاورة وتلك لا يبدو بضعة أسابيع^{٢٠} وهكذا نرى ، وبمنون الدخول في تفصيلات نقد تلك النظرية^{٢١} ، أنها تؤدي إلى صعوبات جمة وتناقضات كثيرة . والموقف الأسلم هو نسبة كل المحاورات إلى أفلاطون مع الاعتراف بوجود تأثير سقراطي ، وآراء سقراطية هنا وهناك بل وبوجود بعض المحاورات التي تهدف قصداً إلى التأريخ لبعض لحظات سقراط ، ومنها محاورة «الدفاع» ومحاورة «أقريطون» ، ويمكن كذلك أن تضاف إلى هذه المجموعة الصفحات الأولى والأخيرة من «فيدون» ، (٥٨ هـ - ١١٦ ، ١٦ - ١١٨ هـ) . ولكن هذا لا يعني أن «فيدون» قد ألقت من أجل حكاية يوم سقراط الأخير ، بل الأدق أن يقال إن تلك اللحظة التاريخية قد أختيرت إطاراً للحديث عن آراء أفلاطون في موضوع يناسبها كل المناسبة ، ألا وهو خلود النفس .

وكما يرى القارئ فإننا نحيل إلى اعتبار أن خلود النفس هو موضوع المحاورة . أو ليس هذا هو ما يشغل القسم الأكبر منها؟ ولكن ذلك لا يعني أن الآراء التي تجعل من الأخلاق ، وأخلاق الفيلسوف على الدقة ، موضوع المحاورة آراء مخطئة . فما من شك أن نهايات معظم البراهين على خلود النفس هنا ستؤكد على الواجبات الأخلاقية التي تتضمن للنفس ذلك المصير . كذلك فإن مغزى الأسطورة التي ينتهي بها الحوار (١١٤ هـ - ١١٥ هـ) مغزى أخلاقي ، أخيراً فإن نصيحة سقراط الأخيرة لأصدقائه هي أن «يعتسوا بأنفسهم» (١١٠ ب) ، أي أن يجذبوها بالعلم

(٢٠) أنظر مقدمة رويان في كتابه المذكور ، ص XX وما بعدها (وهامش ٣ من تقديمنا هنا) والمراجع التي تذكرها ، وذلك التي يذكرها كذلك Bluck في كتابه المشار إليه ، ص ٥ ، هامش ١ .

وأن يصرفوها عن الجسد ومفادته لتتنبأ لمتعلق الخلود . ورغم هذا فإن محور المحاور كلها هو الخلود ، وحوله تدور بعض الموضوعات الفرعية التي تبرز أحيانا تحتل مكان الصدارة ، ولكنها سرعان ما تعود إلى المركز الثاني بعد قليل ، ومنها نظرية المثل ونظرية الأخلاق .

الشخصيات :

الشخصية الرئيسية هي بالطبع شخصية سقراط . ونحن في هذه المحاور نرى سقراط في موقف استثنائي كل الاستثناء حين بالكشف عن خلقه الحقيقي . وإذا بسقراط يسلك ويتحدث في هذا اليوم كما سلك وتحدث في سالف حياته ، بل ها هو يتم ويضحك فيثير دهشة من حوله أولاً ثم إعجابهم ثانياً وكلا الأمرين مقرون بالشفقة عليه والشفقة على أنفسهم معاً . ذلك أنهم يرون خسارتهم بفقد هذا الصديق وهذا المعلم به وهكذا فإن صورة سقراط لا تتضح إلا خلال أعين الآخرين ، سواء منهم من كان حوله أو سقى من كان بعيداً ويتلف على سماع أخباره . وقد رآه فيدون شجاعاً أمام الموت . بل لا يزال به ، سعيداً باقتراب لحظة معرفة الحقيقة كاملة ، بقرب انكشاف السر عن العالم الإلهي . ورآه يدفع بزوجته الباكية للمولود ليتجه إلى أصدقائه في الحكمة وليتحدث في الفلسفة من الصباح حتى الغروب ، منغمساً في الحوار واجداً متعة أكبر المتعة في الأخذ والرد ، محتفظاً على الدوام برباطة الجأش أمام كل اعتراض مهما بدا مهدداً . ورآه متفلسفاً حتى النهاية لا يقطع بنى قطعا ، ولكنه في نفس الوقت لا يرضى بحل التكاليف فيضئ حتى النهاية باخنا قسما مقلبا الأدلة على كل أوجهها موصيا أصدقائه وأتباعه بمواصلة الفحص . ثم رآه في لحظاته الأخيرة وهو يتناول السم في هدوء من لا يزال بالجسد . وانكى يصف سقراط وسلوكه هذا ، إختيار فلاطون أبلغ الوسائل ألا وهي وسيلة البساطة التي تتخذ في القاري إلى أعماق

ما كان يمكن أن تصل إليها التبرة العالية . وكما هي عظيمة تلك الشحنة الانفعالية التي يتمتع بها جاعدة في السيطرة عليها الكلمات البسيطة الأخيرة التي ينتهي بها المؤلفات كله : « هذه كانت نهاية صديقنا ، الرجل الذي نستطيع أن نقول إنه كان بين كل من عرفنا من رجال هذا العصر أفضلهم وأحكمهم وأعدلهم » .

وتظهر حول سقراط شخصيات أربع رئيسية هي شخصيات : فيدون وسيمياس وكليس وأقريطون . وفيدون هو الذي يحكي الحوار لإخيكراطيس . (وهو فيثاغوري من أتباع فيلولاس فيايدو) ، وفيه يتناول بضع كلمات مع سقراط (٨٩ ب وما بعدها) . وأما ما نعلمه عنه يأتي من ديوجينيس اللايرسي في كتابه عن حياة ومذاهب الفلاسفة اليونان . فيدون أن سقراط أشار على بعض أصدقائه بتحريره من العبودية التي وقع فيها بعد هزيمة مدينته الأصلية هاليس ، أمام أعدائها ، فاشتروه وتحرر وأصبح تابعاً مخلصاً لسقراط (أنظر ٥٨ د) . وكانت له بعض المؤلفات على شكل محاورات ، ويبدو أنه كثر مدرسة عند رجوعه إلى وطنه . هذا ويقرن اسمه بالمدرسة الميخارية التي سيؤسسها أفقليدس (وكان من أتباع سقراط هو أيضاً وراه بين الحاضرين في محاورتنا) . لماذا اختار أفلاطون فيدون ليروي هذا الحوار ؟ إذا كان من الممكن أن تتصور أن علاقات أفلاطون وسقراط نفسه الوثيقة بحفلات فيثاغوريين هي التي جعلت أفلاطون يضع لإخيكراطيس فيثاغوري أمام فيدون ، فإنه من الصعب جداً معرفة الداعي الذي جعله يطلق اسم هذا الأخير على المحاورة ، وكل ما قد يقال لتبرير هذا لن يخرج عن دائرة الإقتراض .

أما سيمياس وكليس فلأنهما من مدينة طيبه ، وهما شابان (٨٩ أ) ثريان جاما إلى أننا مستعدين للمشاركة بهما في إلقاء سقراط من السجن (أنظر محاورة ٥٠ ب) . وهما من الجماعة الفيثاغورية كما يدل على ذلك كلام سقراط عن علاقتهما بفيلولاس (٦١ د) . ويظهر لاسم سيمياس في محاورة

« فايدروس ، كذلك (٢٤٢ ب) ، وربما كان ذلك إشارة إلى محاورتنا هذه كما أن اسم كيبيس يظهر في الخطاب الثامن (١٣٦٣ -) على أنه صديق قريب لأفلاطون ، ولكن نسبة هذا الخطاب إلى المؤلف غير مؤكدة وإن كان بعض الثقة من العلماء يرجعون صحة ما ينسب إلى كل من سيمياس وكيبيس عدد من المحاورات . وكيبيس ألمع ذكاء بكثير من سيمياس الذي يعترف في لحظة أنه غير قادر على متابعة برهنة سقراط (٧٦ ب) ، ويعتذر عن ليس ارتكبه (٧٦ د) ، بل وعن مجمل اعتراض قدمه (٩٢ - د) ، وإن كان يبدو وبصفة عامة حذراً في قبول الحجج التي تقدم إليه (أنظر ٨٥ ب - ٩٢ ، د - ١٠٧ ا - ب) . ولكن كيبيس أكثر حذراً (١٧٧) ، ووجه للتدليلات العقلية ، بل وللحجاجة ، واضح (٦٢ - ٦٣ - ١٧٧ ... وغير ذلك) . وهو أول من يبدأ بسؤال سقراط (٦٠ -) ، وأول من يعترض عليه (٦١ د) ، وهو يعترض مرات عديدة بعد ذلك (٦٢ - ٥ - ٧٧ -) . وهو أول من يطلب من سقراط البرهان على ما يقول (٦٩ - ١٧٠) . ومن الصفات الأساسية لكيبيس أنه لا يقبل الأمور على ظاهر ما تقدم إليه بل يطلب الوضوح والبرهان دائماً (٦٢ - ١٦٣) . ومن جهة أخرى فإن مشاركته في الحوار أكثر إيجابية من سيمياس ، فهو الذي يقدم أول عرض لبرهان التذكر (٧٢ هـ) ، هذا على حين أن سيمياس لا يفهم لأول وهلة المقصود منه (١٧٢) ، كذلك فإنه صاحب أهم الاعتراضات على كلام سقراط (٨٦ هـ وما بعدها) ، وهو يظل ثابتاً على هذا الاعتراض الذي كان قد عرض مبدأه من قبل (٧٧ -) . وسقراط يبدو مقدرًا له أعظم تقدير (أنظر مثلاً لفتة سقراط إليه في ١٠٣ -) ، وهو يدل على مكانته .

وهناك أخيراً أفريطون الذي لا يلعب أي دور فلسفي ، ولكنه يشارك في إعطاء المحادثة طابع الحياة . ولعل ما يحكيه أفلاطون عنه يعكس دوره الفعلي

حتى ذلك اليوم . ونحن نعرف أنه كان من أصدقاء طفولة سقراط وكان ثريا .
وهو إن لم يكن من أتباع سقراط فلسفيا ، إلا أنه كان قادرا على متابعة المسائل
الفلسفية (أنظر محاضرة « أوثيديموس » ، ٣٠٤ - وما بعدها) ، ومحاضرة
« أقريطون » . ودوره هنا وفي محاضرة « أقريطون » التي تسمى باسمه هو
دور الصديق الذي يقوم على رعاية أمور سقراط الشخصية .

تمهيد

(١٥٧ - ٦٤ ب)

مقدمة الحوار (١٥٧ - ٥٩ ح) - سقراط في السجن (٥٩ - ٦٠ ب) -
ونظم الشعر (٦٠ - ٦١ ب) - والموت والانتصار (٦١ ب - ٦٣ ب) -
أمل سقراط (٦٣ ب - ٦٤ ب)

يدور الحوار التمهيدي في مدينة فليوس بين إسخيكراتيس، وهو من أهل هذه المدينة، وفيدون. ويدور من الحوار أنه تم عقب تخرج سقراط المم بوقت غير طويل حيث أن إسخيكراتيس يقول إن أحداً من عندهم لم يذهب إلى أثينا منذ مدة طويلة وإن أحداً قادراً على إخبارهم خبر اليقين عن يوم سقراط الأخير لم يأت من أثينا إلى هناك كذلك، ولكن ذلك الوقت لا يمكن أن يطول أمداً يتعدى الأسابيع. ونلاحظ أن خبر إعدام سقراط نفسه كان قد وصلهم، أما ما يطلبونه فهو الرواية اليقينة التفصيلية. ولهذا اهتم إسخيكراتيس بسؤال فيدون إن كان هو نفسه قد حضر سقراط في ساعاته الأخيرة فيجيبه على ذلك بالإيجاب. ويفسر فيدون له، ولن حوله من المهتمين بسماع شيء عن سقراط، ولعلمهم جميعاً من الجماعة الفيثاغورية في تلك المدينة، سبب انقضاء وقت طويل بين الحكم على سقراط بالإعدام وإعدامه الفعلي، بأن المصادفة شامت أن تكون السلطات الدينية

في أثينا السفينة التي ترسل كل عام إلى ديلوس ، وهي جزيرة ذات مكانة دينية كبيرة ، تنفيذاً لنذر قديم ، وكان القانون يحرم ألا ينفذ الإعدام في أحد طوال المدة الممتدة من إعداد السفينة وزينتها حتى تعود ، لأن المدينة يجب أن تظل طاهرة من كل دنس خلال تلك الفترة . وقد شاعت المصادفات أن تعمق الرياح المماكة السفينة عن العودة السريعة (انظر أيضاً محاوره « أفريطون » ، ٤٣ - وما بعدها) . ثم يسأله إنيكراتيس عن حضر إلى جانب سقراط في يومه الأخير في السجن فيجيبه بأنه كان هناك كثيرون من أصدقائه ويعد له من يتذكر منهم . فقد كان هناك من الأثينيين : أنتيشتينز الذي سيؤسس المدرسة الكلية وكان من خصوم أفلاطون بحسب كل احتمال ، وإسخينز وكان من تلامذة سقراط المقربين وكتب عدداً من « المؤلفات السقراطية » ، ويقال إنه من أصدقاء أنتيشتينز السابق الذكر ، وهرموجينز الذي نراه في محاوره « أفراطيلوس » ، وأفريطون صديق سقراط المخلص وابنه ، وتابع آخر من أتباع سقراط هو أبولودورس الذي تحدثنا عنه محاوره « المأدبة » (١٧٢ - ١٧٣ ، د - د) ، والذي سيتميز عن بقية أفراد الجماعة بانفعاله الشديد وبركه العنان لصياحه ودموعه . ويهتم فيدون بالإشارة إلى أن أفلاطون كان غائباً وذلك « بسبب مرضه » ، وليس هناك ما يدعو إلى الشك لحظة واحدة في حقيقة هذه الإشارة أو في أن تبرير غيابه هذا هو التبرير الحقيقي . كان هذا عن الأثينيين الذين حضروا . أما من « الغرباء » فكان هناك سيميائس وكليس من مدينة طيبه ومعهما ثالث ، أما من مدينة ميجازا فكان هناك على الأخص أوقليدس مؤسس المدرسة الميجارية التي تأثرت بما يذهب بآرمنيدس وبسقراط . وكان أوقليدس صديقاً لأفلاطون وهو يظهر في محاوره « ثياتيتوس » . وكما اهتم فيدون بذكر غياب أفلاطون فقد اهتم في حديثه عن الغرباء بالإشارة إلى غياب

أرستبس وهو من قورينا على الساحل الإفريقي (منطقة طرابلس في ليبيا حالياً) ومؤسس المدرسة القورينائية التي قالت بالذئخيراً أسمى ، ويفسر فيدون غيايه بأنه كان في مدينة إيجينه أثناء ذلك ، والمعهور عن تلك المدينة أنها كانت مكاناً للهو هل هذه إشارة ساخرة من أفلاطون أم أنها تعبر عن مجرد واقعة تاريخية؟ لا يمكن الحكم القاطع ، وإن كان جو المحاوراة والمناسبة لا يدعو إلى السخرية ، بما يدفع بنا إلى تفضيل الإحتمال الثاني ، وربما كان أرستبس هناك لسبب بعيد عن سمعة تلك المدينة . ولنا على هذه القائمة ملاحظتان : الأولى أن فيدون لم يذكر فيما يبدو كل الحاضرين إستقصاء ، وإنما اختار بعضهم فقط ، أو معظمهم ، وسلاحظ أنه لا يتذكر اسم من سيعترض في ١٠٣ . الملاحظة الثانية هي أن هذه القائمة تعطينا أسماء أهم «السقراطيين» (وهم أفلاطون وأنتستينير وأرستبس وأوقليدس) إلى جانب المخلصين له والمعجيين به من أثينا وغيرها . بعد ذكر الحاضرين يصف فيدون ما رآه عند دخوله على سقراط . فقد وجدوا عنده امرأته إكزاتيب وكان معها طفلاً صغيراً ، ويبدو من ذلك ، وبسبب أن ابنى سقراط الآخرين لم يكونا معها ، انها قضت الليلة في السجن . ونحن نعلم من ١١٦ ب أنه كان لسقراط أبناء ثلاثة ، أحدهم كبير والآخران صغيران (انظر أيضاً الدفاع ، ٣٤ د) ، ويبدو أنهم حضروا ثلاثتهم إلى السجن مرة أخرى في المساء قبيل تجرع سقراط السم ولكن يبدو أن إكزاتيب لم تحضر هذه المرة ، وإلا لذكر النص شيئاً عن صياحها ، وإنما يتحدث ذلك النص بصفة عامة عن «النسوة من أهل بيته» ، ويضم بعض المفسرين تلك البارة على أنها تدل على «قربائه» . وعند دخول الأصدقاء في الصباح صاحت إكزاتيب وولولت ، فطلب سقراط في كلمات قصار أن تؤخذ إلى البيت فسحبها بعض خنم اقريبون وهي تلطم صدرها .

كان السجانون قد أزالوا من فورهم قيود سقراط . فلاحظ هو ما أن جلس على سريره كيف أن ألم التقيّد تعقبه الآن لذة ، وعلق على ذلك بأنه هناك ارتباطاً طبيعياً بين هذين الضدين : اللذة والألم ، فما أن يوجد أحدهما حتى يصبح من المحتم أن يلحق به الآخر بعد ذلك ، وشبه هذا بتشبيه يعتمد على سوابق في التراث الاسطوري اليوناني : فكأنهما كائناً . قد أوثقا في رأس واحدة . ثم يشير إلى أن أيسوب (انظر تعليقنا على ج ٦٠) كان في مستطاعه أن يؤلف « خرافة » حول هذا الموضوع . وسنلاحظ أن هذه الإشارة إلى أيسوب تمهد لما سيلي (٦١ ب) . هل يمكن أن نفترض كذلك أن الإشارة إلى العلاقة بين الاضداد مقصودة هي الأخرى وأنها تمهد لبرهان الاضداد الذي سيبدأ به سقراط على خلود النفس ؟ على أية حال ، فإننا يجب أن نلاحظ أن سقراط لا يفتح فاه إلا ليطلق تعليقاً يمكن أن نسميه بالفلسفي على واقعة من وقائع الحياة اليومية . وهكذا ، ومنذ البداية نفسها ، نجد أنفسنا أمام سقراط الفيلسوف ، رجل الفكر والملاحظة النظرية .

وماله دلالة أن أول المتحدثين مع سقراط هو كيبس الطبي الذي سيصبح أحد المتعاورين مع سقراط وأهمهما ، وقد تكلم ليسأل سقراط عما جله ينظم شعراً بعض « خرافات » أيسوب وابتها إلى أبوللون ، وكان خبر ذلك قد عرف في المدينة ، فسأله عنه أشخاص كثيرون بما يدل على شهرة كيبس كصديق لسقراط وكعارف بأموره) ، ومنهم إيونس الذي يتحدث عنه سقراط أيضاً في « الدفاع » (٢٠ ب - ج ، وانظر تعليقنا على ج ٦٠ د هنا) . فيرد سقراط بأنه فعل ذلك طاعة لحلم رآه مرات كثيرة خلال حياته السابقة وكان يأمره دائماً بالاشتغال بالموسيقى . ولكن سقراط كان يعتقد أن الفلسفة هي أسمى أنواع الموسيقى ، وهكذا ، فإن الحلم لم يكن بفعل شيئاً إلا تصحيحه على الاستمرار في طريق الفلسفة . ولكن خطره له وهو في السجن أن الحلم ربما كان يقصد الموسيقى العادية . ولهذا ، وحتى يريح ضميره ، قد ألف بعض القصائد ، وبدأ بنظم قصيدة تكريماً للإله

الذى أدى الاحتفال بعيدة إلى تأخير إعدام سقراط ، وهو الإله أبولون ، ثم أخذ
بعض خرافات أيسوب التي كان يحفظها عن ظهر قلب ووجعها شعرا .

حتى هنا ونحن لا نزال في ميدان الحكايات . ولكن اتجاه الحوار يتغير
لحظة حين يقول سقراط : هذه هي إجابتي على (يونس) وبلغته أن يتبع بأسرع
ما يمكن إن كان حكيما . وبهذا تقرب من موضوع المحاوره ، فلاحظه سقراط
تلقى استغراب سيمياس الذى يعلم أن يونس ليس بمن سينفذون هذه النصيحة عن
حبيب خاطر ، فيؤدى هذا إلى إعادة عرض رأى سقراط في كلمات أدق (١١ ب)
مع تحديد هام : ألا وهو أن ذلك ليس معناه تحييد الانتحار ، فذلك محرم .
وهكذا نخطو خطوة أخرى (٦١ - ١٢) مقربين من موضوعنا .

ومصدر التبريم مصدر ديني ولا شك أنه أورفي . ونظراً للصلة الوثيقة بين
الذلة الأورفية والجماعة الفيثاغورية فقد كان سقراط يتوقع أن يكون الغربيان من
طبيعته على علم به ، فرجما كانا قد سمعا به من أحد كبار الفلاسفة الفيثاغوريين ،
فيولاولوس ، حينما كان يقيم في طيبه . ولكن كييس يرد بأنه سمع عن هذا المذهب
بالفعل منه ومن غيره ولكن بلا تفصيل ، أى بلا محاولة للبرهنة أو على الأقل
لإيضاح مبرراته . فيستعد سقراط لإعطائهما بعض التفصيل معلا ذلك بأن ماسمه،
والذى سبقوله لما ، ليس مما يدخل في ميدان الأسرار المحرم إذاعتها ، فهو بهذا
لا يرتكب خطأ في حق الأسرار الأورفية . والاساس الذى يقوم عليه ما تحريم
الانتحار هما : أولاً أن كل إنسان يوجد في مركز أو موضع معين ، وأنه ليس
من حقه الحرب منه أو تركه بحسب هواه ، وثانياً أننا نملك للألمة وهي التي تمنى
بنا ويدها أمرنا . وكما أن كييس يرفض أن يهرب أحد عبيده أو يموت بغير
إرادته ، فكذلك يجب على الإنسان أن ينتظر مشيئة الإله قبل أن يقدم على استخدام
طائفه ضد نفسه .

وإذا كانت مسألة الانتحار لا تدخلنا إلى موضوعا مبنية ، إلا أنه بقرينة
منه لأنه يثير مسألة فرح الفيلسوف أمام الموت . ذلك أن كييس يتفق مع سقراط
في أنه من المقبول ألا يقتل المرء نفسه حتى يقضى إليه أمره ، ولكنه لا يرى
الدواعى التي تجعل سقراط يذهب إلى أن الفيلسوف سيقبل راضيا الموت . فقد
كانت إحدى اعتبارات سقراط الرئيسية لرفض الانتحار أننا ملك الآلهة . ولهذا
فلا يجب أن نفرط في أنفسنا قبل أمرها ولا يجب أن نترك خدماتها قبل أن تأذن
هى في ذلك ، فإذا كان الأمر كذلك ، فكيف للبشر أن يفرحوا وهم يتركون خدمة
أفضل الأسياد ، الآلهة ؟ وهكذا فإن كييس ، صديق البحث العقلى الذى لا يفتّر ،
يقلب رأسا على عقب رأى سقراط : إنما أحكم البشر وأعلمهم هم الذين يجب أنه
يحزنوا أمام الموت ، أى أمام تركهم لخدمة الآلهة . ويسر سقراط بهذا الاعتراض
ويشيد بكييس الذى لا يقبل كل ما يقال له على قيمته الظاهرية ، بل يفحص الأمر
ويتدبر فيه ليرى إن كان مقبولا فيقبله أو يجب رفضه فيعترض . ويؤكد سيمياس
رأى كييس ويعضن عليه صبة شخصية ، فذلك الاعتراض إنما هو موجه إلى
سقراط ذاته ، وعليه الآن أن يدافع عن نفسه . وهكذا يظهر مفهوم الدفاع الذى
نرى بدايته هنا ونوضع كل الفقرة ٦٣ ب - ٦٩ ه تحت رايته .

ومفهوم « الدفاع » يستدعى مفاهيم المحكمة والقضاء والإقناع . وهكذا فإن
مهمة سقراط حتى ٦٩ ه ستكون « إقناع » المستمعين بموقفه ، وكأنهم قضائه .
ولكنهم سيكونون قضاء مختلفين عن قضاء الامس القريب أكبر الاختلاف .
ويجب أن نشير إلى أن داعى هذا التشبيه ليس الظروف التاريخية المحيطة بوقت
ذلك الجوار فقط ، بل إن هناك كذلك الطريقة التى كثيراً ما كانت تتبع في ذلك
الوقت ، واستخدامها السفطاليون على الخصوص ، والتى تنحصر في تعيين « حكم »
للجدل ، وهو الذى يعلن من الفائز (أنظر مثالا على ذلك في معاورة « بروناتوراس »
لأفلاطون ، ١٣٣٨ - ب) .

يعلم سقراط أنه ليس غاضباً ولا تائراً لأنه هل وشك أن يموت ، وذلك لأنه يملأه أمل قوى . ما هو مضمون هذا الأمل ؟ سقراط يعبر عنه ثلاث مرات (٦٣ ب ، ٥ ، ١٦٤) ، فيكون مضمونه على التوالي : (أ) أنه سيقى في العالم الآخر رجالاً خيبرين وعلى الاخص آلهة طيبة ، (ب) أن هناك بعد الموت شيئاً ، وأن مصير الخيبرين أفضل كثيراً من مصير الاشرار ، (ج) أن الرجل الذى مارس الفلسفة سيجد بعد الموت خيرات عظيمة . وواضح أن هناك فى أمل سقراط عناصر ثلاث : أن مصير الفيلسوف سيكون مصيراً حسناً فى العالم الآخر ، أن هناك آلهة طيبين ، وهم سيكونون أفضل الاسياد ، وأخيراً أنه سيقى هناك بشراً خيبرين . ونحن نعتبر أن أهم هذه العناصر هو العنصر الاول ، لأنه هو الذى نجده فى التصريح الأخير لسقراط (١٦٤ - ٥٦٣) والذى يقدم به لكل ما سبلى . ويبدو أنه ليس للعنصر الثانى إلا وظيفة المساند للعنصر الاول ، لأن أمل سقراط فى العثور على اسياد فضلاء فى العالم الآخر هو الذى يؤسس أمله فى المصير الحسن (٣ - ٥) . ويبقى أخيراً العنصر الأخير وهو آمله فى لقاء رجال فضلاء من أهل الخير فى العالم الآخر .

وقد يريد القارىء أن يتذكر ما كان يقوله سقراط فى « الدفاع » عن نفسه الموضوع (٤٠ ج وما بعدها) . ولكننا نفضل ألا نقحم أمثال هذه الإشارات حتى قراءتنا ، لأن المحور الذى تدور حوله محاورة « الدفاع » يختلف عن المحور الذى تدور حوله محاورة « فيدون » ، فنحن فى الاولى مع سقراط التاريخى ، حتى وإن كان منظوراً إليه من وجهة نظر أفلاطون ، بما كان يدهو إلى احترام الواقع التاريخية بقدر الإمكان . أما هنا فإننا نأزاء آراء أفلاطون نفسه يعقها على لسان سقراط كما يعلق المرء مطلقه على المشجب . ومن هنا كان الاختلاف الكبير بين ما يقوله سقراط فى « الدفاع » وما يقوله « قراط » المتحدث باسم أفلاطون

هنا في «فيدون» . وباختصار فإن أي رجوع إلى «الدفاع» لا يكون مبرراً إلا بقصد بيان هذا الاختلاف ، أمل لقاء الضوء على بعض آراء محاورة وفيدون» فإن هذا ما يتعدى قدرة «الدفاع» . فعند إذن إلى أمل سقراط في لقاء رجال فضلاء في العالم الآخر ، ونجد أنه يقول فور أن يعبر عنه إنه لا يقرر ذلك تقريراً قاطعاً (٦٣-٦٤) ، على حين أن الذي يقرره تقريراً قاطعاً ، (وهنا يكرر سقراط نفس الفعل مرة أخرى) هو وجود الآلهة الخيرين . ما مغزى هذا ؟ لا يبدو أنه أن هذا التباين بين الموقفين ما يدعو إلى الاستغراب الشديد لأن هناك فرقاً بين مستويين : مستوى القطع (وعليه يقرر سقراط وجود الآلهة) ومستوى «الأمل» وفيه درجتان : أمل لقاء رجال فضلاء وأمل المصير الطيب للفيلسوف ، وسقراط لا يملك أن يقطع بالأمل الأول ، لأنه لا يملك أن يقرر إن كان هناك من اعترف بنفسه خير رعاية قوله لخيرات الآخرة ، وإنما هو «أمل» ذلك فقط ، وهو يأمل أيضاً أن يلتقي هو مصيراً طيباً ، ولكن أمله هنا أمل قوى ، وهو سيحاول . (كما يشير في ١٦٤-١٦٥) أن يبين الأسس التي يقوم عليها أمله . وتأكيذاً لتفسيرنا هذا فإننا نشير إلى استخدام كلمات مختلفة للتعبير عن درجتي أمل سقراط (قارن ٦٣ ب ١ و ٥) حيث أن الكلمة المستخدمة في الموضع الثاني ، الخاص بمصير الفيلسوف ، كلمة أقوى .

ويجب أن ننتبه إلى أن سقراط ، كما هو واضح من ٦٣ هـ - ١٦٤ ، سيدافع عن شيئين كانا قد ذكرا من قبل أثناء الحوار السابق : عن ثبات الفيلسوف أمام الموت بل ترحيه به ، وكذلك عن أمله في خير عظيم يصيبه في العالم الآخر . ورغم أن الأمرين مرتبطان (لأن الموقف الثاني يؤدي في سر إلى الموقف الأول) إلا أن سقراط يبدأ بالنقطة الأولى وينتهي منها سريعاً : فالفيلسوف ، أي محب الحكمة والعلم ، لا يفعل في الحق شيئاً إلا البحث عن الموت ، فإذا كان الأمر

كذلك ، فكيف له أن يثور عندما تحين ساعة ما كان يبحث عنه طوال اشتغاله بالفلسف ؟ أما النقطة الثانية ، التي تخص الأمل في مصير طيب يلقاه الفيلسوف بعد الموت ، فإن سقراط سيعالجها بالتفصيل ابتداء من ٦٤ ب ، وسيعمل في ٦٧ ب - هـ أنه قد أعطى البررات الكافية لأمه (انظر كذلك ٦٧ د - هـ ، ٦٨ ا ، ب ، وأخيراً ٦٩ د - هـ) .

(١٥٧ - ٦٤ ب)

[٥٧] [إخيراطيس (١) : هل كنت بنفسك ، يا فيدون ، بجانب سقراط في ذلك اليوم الذي تناول فيه السم (٢) في سجنه ، أم أن آخراً أخبرك ؟
فيدون : بل كنت حاضراً بنفسى يا إخيراطيس .

إخيراطيس : فإذا كان إذن ، على الدقة ، ما قاله الرجل قبل موته ؟ وكيف قضى ؟ إنه سيسرنى أن أستمع إلى ذلك حيث أنه ليس هناك مواطن واحد من مواطنى فليوس يختلف الآن إلى أثينا ، ومن جهة أخرى فلم يأت من هناك منذ وقت طويل أحد من الغرباء (٣) [ب] يكون قادراً على إخبارنا بدقة ويقتن عما كان

(١) يدور الحوار في مدينة فليوس ، مع مجموعة يرغب أن تكون المجموعة الفيثاغورية في تلك المدينة ، ومن الممكن أن يكون ذلك في متداهم .

(٢) تنفيذاً لحكم الإعدام .

(٣) المعروف أن كل مدينة يونانية كانت دولة قائمة بذاتها ، ومن هنا كان مواطنى المدن الأخرى و غرباء ، أو « أجانب » من الناحية السياسية . ولنلاحظ أن كلام إخيراطيس لا يعنى عدم وفود أى أثينى إلى مدينتهم منذ إعدام سقراط ، بل عدم وفود أثينى قادر على رواية أحداث يوم سقراط الأخير في تفصيل وبدقة ويقتن (وبها تين الكلمتين ترجم هنا saphes) .

من أمر كل هذا ، بعد استثناء أنه مات بشرب السم . أما عن غير هذا ، فإن أحداً لم يكن قادراً على إخبارنا بشيء .

[٥٨] فيدون : وفيما يخص المحاكمة ، ألم يصلكم شيء عن النحو الذي سارت عليه ؟

إخيكراطيس : بلى ، فقد أخبرنا البعض عن ذلك . وقد تعجبنا من أن المحاكمة كانت قد تمت منذ وقت بعيد على حين أن سقراط لم يمت فيما يبدو إلا بعدها بمدة طويلة . فكيف كان هذا يا فيدون ؟

فيدون : إحدى المصادفات كانت هي السبب في هذا يا إكيراطيس . فقد حدث أن كان اليوم السابق على المحاكمة هو يوم تويج مؤخرة السفينة التي يرسلها الآثينيون إلى ديوس (٤) .

إخيكراطيس : ولكن هذه السفينة ، ما أمرها ؟

فيدون : هي السفينة التي رحل عليها ، في قول الآثينيين ، نيزيوس في سالف الزمن [ب] حاملاً معه هؤلاء السبعين المشهورين وأتقدهم متقدماً لنفسه كذلك . وقد نذر الآثينيون ، فيما يقال ، على أنفسهم نذراً لأبولون أن يوفدوا ، إن نجما

(٤) جزيرة إلى الجنوب الشرق من أثينا ، ذات مكانة دينية (ثم سياسية) هامة ، ويقال إنها مكان مولد الإله أبولون وباسمه ترتبط . وتقول الأسطورة ، التي يأتي ذكرها في السطور التالية من النص ، إنه كان على أهل أثينا في سالف الزمان أن يرسلوا ، كل تسعة أهوام ، سبعة شبان وسبع فتيات كجزية إلى الملك مينوس ملك كريت الذي كان يقدمهم إلى ثوره الذي كان يعيش في قصره ، . فأراد نيزيوس ، الذي كان ابن ملك أثينا ، أن ينقذ شعبه من هذه الجزية في مرثها الثالثة ، فصاحب الشاب في رحلتهم وقتل الثور ونجا منه وأنجاهم .

هؤلاء ، إلى ديلوس كل عام حجاً ، وهو الحج السنوي الذي يمشوا به إلى الإله دائماً منذ ذلك الوقت وحتى الآن . ولكن ما أن يبدأ الحج فإن قانوناً لدى الاثنين يأمر بأن تكون المدينة طاهرة خلال مدته وألا يعدم أحد باسم الدولة قبل إبحار السفينة إلى ديلوس وحتى عودتها . ولكن هذا يأخذ في بعض الأحيان وقتاً طويلاً حينما يحدث [ح] وتعارض الرياح مع بعضها البعض . ويبدأ الحج يوم يتوج كاهن أبولون مؤخرة السفينة ، وقد تصادف ، كما قلت ، أن حدث هذا في اليوم السابق على المحاكمة ، ولهذا السبب مضى على سقراط في سجنه وقت طويل (هـ) بين المحاكمة والموت .

إخيكراطيس : وماذا الآن يافيدون عن موته نفسه ؟ وماذا قيل وماذا حدث ، ومن كان حاضراً من أصحاب الرجل إلى جانبه ؟ أم أن المستولين لم يسمحوا بحضور أحد إلى جانبه وأنه قضى وحيداً بغير أصدقاء ؟

[د] فيدون : البتة ، فقد كان بعضهم ، بل والكثير منهم ، حاضراً .

إخيكراطيس : إذن حاول بكل جهدك أن تخبرنا بكل ذلك على أدق وجه ، هذا إن لم تكن أمامك مشغلة تشغلك .

فيدون : بل لأنني لعل فراغ ، وسأبذل ما في وسعي من أجل روايته لكم : فليس هناك شيء في الدنيا يسرنى أكثر مما يسرنى تذكر سقراط إما متكلماً عنه أو منصتاً لغيري .

إخيكراطيس : ولكن على يقين يافيدون أن الذين سيستمعون إليك هم ، من

(هـ) ثلاثون يوماً على ما يقول إكسينوفون في « المذكرات » ، القسم الرابع ، الفصل الثامن ، الفقرة الثانية .

جانهم ، على نفس الحال التي أنت عليها (٦) . فابذل جهدك إذن من أجل أنه
تحكى لتاكل شيء على أدق ما يكون بحسب ما تستطيع .

[ه] فيدون : حسناً . لقد كان ما أحسست به حينما كنت حاضراً إلى جانبه
شعوراً مدهشاً (٧) . فقد كنت في حضرة رجل ، وهو صاحب لي ، كان يسيل الموت ،
ولكن إحساساً بالشفقة عليه لم يمسي : فقد بدا أمامي رجلاً سعيداً ، يا أخيكراطيس ،
بحسب هيئته (٨) وبحسب كلامه . ولكم كان مقداماً نبيلاً وهو يموت ، حتى لقد
خيّل إليّ وكأنه ، ذاهباً إلى هاديس (٩) ، لا يذهب بغير إنعام إلهي ، بل إنه حينما
يصل إلى هناك سيكون سعيداً [هـ ١] سعادة لم تحصل لامرئ آخر . لكل هذا
إذن لم يمسي الرثاء البتة ، كما يظن أنه متوقع حينما يكون المرء في موقف الحزن .
من جهة أخرى ، فلم تكن حاضرة تلك اللذة التي كانت تصاحب اشتغالنا بالفلسفة
كما تعودنا (١٠) (فقد كان حديثنا يدور بالفعل حول هذا الموضوع) ، بل كانت
حالي بسيطة ، وأنا اتنبه إلى أنه على وشك الموت بعد لحظات ، حالة غريبة
لا مثيل لها ، خليطاً غير معهود تبرز فيه في نفس الوقت اللذة بالألم (١١) . وعلى

(٦) أي يصرهم سماع كل حديث عن سقراط . إذن فليخبركراطيس ليس وحده .

(٧) أو : « كان شيئاً عجيباً » .

(٨) الهيئة : الحال التي يكون عليها الشيء محسوساً كان أم معقولاً ، والمعجم

الوسيط .

(٩) هو عالم الموتى ، في أعماق الأرض ، أو العالم الآخر . انظر ص ٧

وما بعدها .

(١٠) فيما سبق من الأيام قبل محاكمة سقراط . الجملة التالية تشير إلى موضوع

الحديث يوم إعدام سقراط .

(١١) سقراط هو الآخر سيتحدث عن ارتباط الإثنين ، ص ٦٠ ب .

نفس الحال كما جئنا تقريرا نحن الحاضرون : أحيانا نضطر أحيانا أخرى نيكى .
وكان واحد منا على هذا النحو على الأخص ، ذلك هو أبولودورس (١٢) .
[ب] وأنت تعرف الرجل كيف هو وتعرف أحواله .
إخيكراطيس : وكيف لا ! (١٣)

فيدون : وقد تملكته هذه الحال وغلبته تماما ، وكنت أنا نفسى على غير
استقرار وكذا الآخرون .

إخيكراطيس : ومن حدث (١٤) وكان موجوداً إلى جانبه يا فيدون ؟

فيدون : من نفس المدينة (١٥) ، كان هناك أبولودورس هذا ، وكريتوبولس
وأيه [أقريطون] (١٦) وكذلك هرودوجينيز وإيجينيز واسخينيز واتشينيز .
وكان هناك أيضا كيسيوس من حمى د بيان ، (١٧) ومنكسينوس وعدد غيرهم
من أهل المدينة . أما أفلاطون فاعتقد أنه كان مريضا .

(١٢) من أتباع سقراط المتعلقين به أشد تعلق ، انظر ١١٧ د .

(١٣) يبدو إذن أن إخيكراطيس يعرف سقراط والحلقة السقراطية معرفة جيدة .

(١٤) أو : « ومن تصادف » .

(١٥) أى من أثينا .

(١٦) كل ما سيوضع بين قوسين مرعين هكذا سيكون ، إلا في حالة إشارة
خاصة ، إضافة منا لا يتضمنها النص صراحة ولكنها متضمنة فيه وإظهارها يزيد
من وضوحه .

(١٧) حتى من أحياء « قبيلة » باندونيوس في أثينا . راجع هامش ٦ على
ترجمتنا لمحاورة « أوطينغرون » في « محاكمة سقراط » .

إخيكراطيس : وهل كان هناك غريباء حاضرون ؟

[ح] فيدون : بلى ، فقد كان هناك سيمياس من طيبة وكليدس وفايديونيس ، ومن ميجارا أوقليدس وتريسيون .

إخيكراطيس : كيف ؟ ألم يكن أرسطس وكليومبروس حاضرين ؟

فيدون : أبدأ ، لأنه يقال إنهما كانا في إيجينه (١٨) .

إخيكراطيس : ألم يكن هناك أحد آخر حاضراً ؟

فيدون : هؤلاء هم ، فيما أعتقد ، على وجه التقريب (١٩) ، من كانوا هناك .

إخيكراطيس : والآن : عم ، فيما تقول ، كان الحديث ؟

فيدون : سأحاول أن أروى لك كل شيء من البداية . [د] اعتدنا دائماً ، أنا والآخرين ، أن نذهب إلى سقراط في الأيام السابقة . وكنا نتجمع منذ الصباح الباكر في المحكمة التي تمت فيها المحاكمة لأنها تقع قريباً من السجن . وكنا نتنظر كل صباح حتى يفتح السجن ، متحدثين مع بعضنا البعض ، حيث أنه لم يكن يفتح مبكراً . وما أن يفتح حتى توجه إلى سقراط وغالباً ما كنا نقضي معه طيلة النهار . وفي هذا اليوم كنا قد تجمّعنا في وقت أكثر تبكيراً ، [هـ] حيث أننا ، عند خروجنا من السجن في اليوم السابق ، كنا قد أخبرنا بأن السفينة قد وصلت من ديلوس . ولهذا تعاهدنا مع بعضنا البعض على الحضور أكثر ما نستطيع تبكيراً إلى اللقطة المعتاد . وقد كنا هناك حينما فتح لنا حارس السجن الباب ، وهو ذلك الحارس نفسه الذي اعتاد الرد علينا ، وقال لنا أن نتنظر وألا نبادر بالدخول حتى

(١٨) مدينة يورانية ، كانت معروفة بأنها مكان للهو والمتعة . ولكن لعل هذا ليس هو المقصود من ذكرها هنا .

(١٩) هل كان ما سبق إحصاء دقيقاً ؟ قارن ١٠٣ .

يطلب منا هو نفسه ذلك ، « لأن الأحد عشر (٢٠) » ، كما قال ، يفكون قيود سقراط ويعتونه أنه سوف يعدم في هذا اليوم . ولم يمض وقت طويل حتى رجع ونادانا أن ندخل . وجئنا دخلنا [٦٠] وجدنا سقراط وقد حلت قيوده بالفعل ووجدنا كذلك إكزاثيب (٢١) ، وأنت تعرفها ، وكانت تحصل أصغر أطفالها وجالسة بجانب سقراط . فأن رأنا إكزاثيب حتى أخذت في الصياح وفي قول تلك الأشياء التي اعتادت عليها النساء : « للمرة الأخيرة إذن ياسقراط يتحدث معك صحابك وتحدث معهم » (٢٢) . فاتجه سقراط بنظرة نحو أقريلون وقال له : « يا أقريلون فليقدما أحد إلى المنزل » . فأخذنا بعض رجال أقريلون وهي تصيح [ب] رتلطم .

أما سقراط فقد جذب ، وهو جالس على سريره ، ساقه إليه وذلكها يده ، وقال وهو لا يزال يدلکها : لکم يبدو غريبا ، أيها الأصدقاء ، ذلك الشيء الذي يسميه الناس باللذة ، ولكم هي عجيبة طبيعة علاقته بما يعتقد الناس أنه تقيضه ، الألم . ولا يرضى أحد منهما بأن يكون حاضراً في نفس الوقت مع الآخر ضد الإنسان ، ولكن إذا ما تقيع المرء أحدهما وأمسك به فإنه يكون من الضروري دائماً أو يكاد أن يمسك بالآخر ، حتى لكأنهما مقيدان إلى رأس واحدة [ح]

(٢٠) هم المسئولون عن السجن .

(٢١) امرأة سقراط . وستنجز أساطير عديدة حول سوء معاملتها لسقراط لتحمله هولاء في فلسفة . والأغلب أن هذه الحكايات محتلفة في معظمها ، وقد روج لها حتى إيماننا هذه أعداء المرأة بصفة عامة ، وهم عصبية ، متخذين من إكزاثيب فريسة سهلة .

(٢٢) تدل هذه العبارة على أن النقاش كان أهم ما يميز حياة سقراط . وقد تلمح في السطور التالية رغبة سقراط في التخلص من زوجته ومن عوبها .

ورغم كونهما إثنان . واستمر سقراط قائلاً : واعتقد أن أيسوب (٢٣) لو كان قد تنبه إلى هذا لكان ألف خرافة تبين كيف أن الإله أراد أن يؤلف بين هذين العلويين ، فلما لم يستطع ربط بين راسيهما عند نفس المكان ، ولهذا السبب فأ أن يحضر واحد منهما حتى يأتي الآخر على إثره . وهذا فيما أعتقد هو نفس ما يحدث لي أنا نفسي ، حيث أنني ، بعد الوجد الذي كان في الساق تحت تأثير القيد ، أحس بأن اللذة جاءت على إثره .

وهنا تدخل كييس وقال : بحق زيوس (٢٤) ياسقراط لقد أحسنت فعلاً بأن ذكرتني . بخصوص [د] القصائد التي صنعتها والتي نظمت فيها شعراً أساطير أيسوب ونظمت فيها كذلك ابتهاًلاً إلى أبولون (٢٥) ، فإن كثيرين من الناس

(٢٣) أشهر مؤلفي الخرافات ، هند اليونان ، وهي حكايات تستحق عادة من عالم الحيوان وتنتهي بمغزى أخلاقي (ومن نوعها سيكون كتاب « كليله ودمنة » و « خرافات » الكاتب الفرنسي الشهير لافونتين) . ويقال إنه كان عبداً ، وقد عاش خلال القرن السادس ق. م. انظر كذلك ٢١ ب .

(٢٤) كبير آلهة اليونان ، وكان يقيم على قمة جبل أوليموس .

(٢٥) لعله أهم آلهة اليونان مع زيوس وأثينا . ابن زيوس وإله الشمس والنور ، ومن هنا كان ارتباطه بالوضوح ومن ثم بالعقل (وذلك في مقابل آلهة الأسرار) . وهو مرتبط كذلك بالطهر العقلي والأخلاقي على السواء ، ومن هنا بالنظام والعدل والشرعية . كان في نظر الحضارة الغربية المحمد لخصائص الحضارة اليونانية حتى أظهر المفكر الألماني نيتشه أن « روح » تلك الحضارة كان يتنازعها أبولون مثلاً للعقل من جهة وديونيسوس مثلاً للقوى غير العقلية من جهة أخرى (وهذا الإله هو مركز ديانة الأسرار الأورفية) . انظر محاورته الدفاع ، ٢٠ هـ وما بعده ١٠ : فالإله الذي سيصير سقراط نفسه مبعوثاً منه هو أبولون .

سألوني بالفعل ، ومنهم أخيرا إيرنس (٢٦) ، عما تقصد بنظمك الشعر منذ مجئك إلى هنا على حين أنك لم تصنع شيئا من هذا من قبل أبدا . فإن كان يهملك أن أرد على إيرنس حينما يعود إلى سؤالى من جديد ، وأنا هل يقين أنه سيعيد سؤاله ، فأخبرنى بما يجب أن أقوله .

فرد سقراط : إذن فقل له الحقيقة يا كيبيس : فإكان بفرض منافسته هو ولا منافسة قصائد [هـ] أنى نظمت هذه القصائد ، لآتى كنت أعلم جيد العلم أن الأمر ليس سهلا ، بل كان ذلك بفرض اختبار مغزى بعض أحلام معينة وحتى أخلص ضميرى (٢٧) إذا كان هذا هو نوع الموسيقى (٢٨) التى كانت تأمرنى تلك الأحلام بالاشتغال بها مرارا . وهذا هو ما كان بخصوص ذلك : كثيرا ما عادت فى حياتى السابقة نفس الحلم ، ظاهرا تحت هيئة أو أخرى ، ولكنه كان يقول نفس الشيء : « يا سقراط ، اشتغل بالموسيقى وأنتج فيها » . وقد كنت أظن أنا خلال كل ما سبق من الوقت أنى كنت أفعل نفس ما كان يشور به [٦١] ويشجئنى عليه . وكما بحث المرء العدائين (٢٩) ، كذلك كان الحلم يشجئنى على الاشتغال

(٢٦) سفسطائى وشاعر لانكاد تعرف عنه شيئا . انظر « الدفاع » ، ٢٠ ب -

ج ، و « فائيدروس » ، ١٢٦٧ .

(٢٧) هنا تظهر تقوى سقراط بإزاء رسالة من الآلهة جادة على شكل حلم .

(٢٨) « الموسيقى » بمعناها العام كانت تمتد لتفعل كل عناصر التربية العقلية والفنية فى مقابل التربية الرياضية ، كما تقابل النفس الجسد . وسنلاحظ أن سقراط سيتحدث عن « أعلى أنواع الموسيقى » أى الفلسفة ، ثم عن الموسيقى العادية وسيقصد بها نظم الشعر .

(٢٩) فى المسابقات الرياضية ، وأشهرها الألعاب الأولمبية التى كانت تضم

كل اليونان على اختلاف دولهم (أى مدتهم) .

بالموسيقى وذلك باعتبار أن الفلسفة هي أعلى ألوان الموسيقى وأنت كنت مشغولا بها . أما الآن وقد تمت المحاكمة والإدانة وأجل العيد الإلهي إعدادى ، فقد خطر لى ، إذا حدث وكان الحلم قد أمرنى مرات متعددة بالاشتغال بالموسيقى العادية ، خطر لى أنه واجب على ألا أعصيه بل أن اشتغل بها ، لأنه من [ب] الأوفق ألا أمضى قبل أن أخلص ضميرى بصنع بعض القصائد إطاعة للحلم . وهكذا إذن نظمت أولاً من أجل الإله الذى يحتفل بالتضحية له . وبعد الإله ، تهبث إلى أن الشاعر ، إذا كان يريد أن يكون شاعراً حقيقة ، فإنه يجب عليه أن يصنع حكايات وليس مقالات (٣) ، ولكنى لست أنا نفسى صانع حكايات وأساطير ، لهذا نظمت تلك الأساطير التى كانت فى تناول يدى والتى كنت أعرفها ، وهى خرافات (٣١) أيسوب ، بحسب ما خطر لى منها أول ما خطر . هذا هو ، يا كليس ، ما سبغله إيونس ، مع تحياتى ووداعى ، وأنه ، إن كان حكيماً ، فليتبغى بأسرع ما يكون (٣٢) . [ح] لآنى راحل ، فيما يبدو ، اليوم : هكذا يريد الانينيون . وهنا قال سيمياس : أى شىء هذا الذى تنصح به إيونس بأسقراط ؟ فكثيراً ما التقيت فيما سبق بالرجل ، ويكاد يكون من المؤكد ، بحسب ما خبرت أنا ، أنه لن يستمع إليك راضياً على أى وجه .

— كيف ؟ قال سقراط ، أليس إيونس بفيلسوف ؟

— أعتقد أنا ذلك من جانبي ، أجاب سيمياس .

(٣٠) وهذا هو ما يميز الأدب عن الإنتاج الفكرى . ولكن المقابلة بين muthos و logos يمكن أن يكون مقصوداً بها المقابلة بين ما ليس بإنتاج عقلى والمرض الذى يعتمد على الحجج والبراهين . راجع هنا ٦١ هـ وتعليقنا .

(٣١) لاحظ أن الكلمة التى يستخدمها أفلاطون هنا وفى ٦٠ هـ (muthos) يمكن أن تعنى : « حكاية » ، « أسطورة » ، أو « خرافة » .

(٣٢) هنا نكون مع بداية المحاوراة الفلسفية ، وإن كنا لانزال فى مقدماتها .

— إذ ذ فسرغب في هذا إيفوس وسائر هؤلاء الذين يشاركون في ذلك الأمر (٣٣) على ما يجب . ورغم هذا ، من جهة أخرى ، فإنه لن يأخذ نفسه بالعنف : فليس ذلك عدلا مسموحا به (٣٤) فيما يقال .

وبينما كان يقول هذا [اعتدل] و [د] جعل ساقيه تصلان إلى الأرض ، واستمر جالسا هكذا أثناء ما تبقى من الحوار (٣٥) .

وهنا سأله كييس : كيف تقول يا سقراط إنه ليس عدلا ولا مسموحا به الاعتداء على النفس بالعنف وتقول من جهة أخرى إن الفيلسوف يرغب أن يتبع من يموت ؟

— كيف يا كييس ؟ ألم تسمع أنت وسيمياس شيئا حول هذه الأمور

(٣٣) أى في الفلسفة . ولاحظ تعبير « على ما يجب » ، أى « حقيقة » . وهى إشارة ستكرر كثيرا ، لأن هناك الفيلسوف الحقيقي والفيلسوف الزائف . كذلك فإن هذا الموقف يتضمن أن الفلسفة واحدة ، وهو فرض خطير لا يزال السذج يعتقدون فيه لأنهم لم يتوقفوا لحظة واحدة لفحصه ، مما يعود إلى القول بأنه ينقصهم من الروح الفلسفية أهم سماتها : وضع كل شيء موضع التساؤل .

(٣٤) نترجم themitos هنا بكلمتين معا : « عدل ومسموح به » ، وسنترجمها أحيانا أخرى « بالحق » أو « بالعدل » . ويجب الإشارة إلى أن المصدر هنا هو القوانين الإلهية ، ولهذا فإن هذا التعبير يأتي في العادة في صيغة منفية . أما عن تعبير « فيما يقال » ، فهو إشارة إلى الأسرار الدينية وخاصة الأورفية ، وكانت تتناقل شفاهيا بين أهلها .

(٣٥) حول جلسة سقراط أنظر كذلك ٦٠ ب ، ١٨٩ ب .

وقد كتبنا من صاحب فيلولاوس (٣٦) ؟

— نعم ، ولكن أشياء غير واضحة وبلا تفاصيل .

— على أية حال فإنني أيضا أتكلم عنها بحسب ما سمعته ، ولكن ليس هناك ما يعارض (٣٧) في أن أقول ما حدث لي وسمعت . بل ربما [هـ] كان مما يليق ، وإلى أقصى حد ، من سيرحل إلى هناك (٣٨) أن يفحص الرحلة إلى ذلك المكان وأن يصور في أسطورة طبيعة هذه الرحلة بحسب ما يعتقده (٣٩) . وإلاقبأى شيء آخر يمكن أن نشغل وقتنا حتى غروب الشمس (٤٠) ؟

— قلل لنا إذن ياسقراط ما هو أساس أنه ليس عدلا ولا مسموحا به أن يقضى المرء على نفسه ؟ وحتى ترجع إلى ما كنت أسألك عنه ، فإنني قد سمعت بالفعل شخصا من فيلولاوس ، حينما كان يقيم بيننا ، ومن بعض الآخرين كذلك ، أن هذا لا يجب أن يفعل . أما شيئا واضحا محددا ، فهذا ما لم أسمعه من أحد قط .

(٢٦) فيلسوف فيثاغوري هام ، أول من حرر كتبنا بين الفيثاغوريين . وكان قد هرب من جنوب إيطاليا على إثر ثورة ضدهم ، وأسس في مدينة طيبة (اليونانية) مركزاً جديداً للجماعة .

(٢٧) كان محظورا إذاعة أسرار الجماعة الفيثاغورية ، ونفس الأمر ينطبق أيضا على أسرار النحلة الأورفية .

(٢٨) أى إلى العالم الآخر .

(٢٩) وهكذا تصبح المحاورة خصا عقليا لمسألة الخلود يمتد حتى ١٠٧ د ، ثم حكاية أو أسطورة عن طبيعة رحلة النفس بعد ذلك حتى ١١٥ . في هذه الجملة إذن تحديد لحظة الكتاب .

(٤٠) لحظة تنفيذ حكم الإعدام بذاوله السم .

[٦٢] فقال سقراط : إذن فعلينا أن نحاول قدر جهنمنا ، ولطاك تسمع شيئا عن ذلك . ولكن ربما بدا لك مدهشا أن تكون هذه المسألة وحدها من بين كل المسائل مسألة بسيطة وألا يطرأ على الإنسان أبداً [أن يتساءل] ، كما هو الحال مع بقية المسائل ، في أى الظروف وعند من يكون الموت أفضل من الحياة ؟ أما فيما يخص هؤلاء الذين يرون أن الموت أفضل ، فلربما بدا لك عجباً أنه ليس من العدل ولا من المسموح به ولا من علامات التقوى في حالتهم أن يفعلوا في أنفسهم بأنفسهم فعلاً حسناً (٤١) ، بل أن يكون عليهم أن ينتظروا محسناً آخر إليهم من غيرهم .

فضحك كليس ضحكة خفيفة وقال متحدثاً في لسان أهله : لعل زيوس بالسر عليم (٤٢) .

[ب] فقال سقراط : قد يبدو للراء فعلاً على هذا التحوان ذلك غير معقول ، ولكنه ربما لم يكن رغم هذا بنير مبرر (٤٣) ما . والمذهب الذى يقال في السر بخصوص هذه الامور ، من أننا نحن البشر في مركز معين وأنه لا يجب على المرء بالتالى أن يحمر نفسه بنفسه من هذا للركز ولا أن يهجره هارياً ، هذا المذهب يبدو لي مذهباً جليلاً وليس من السهل النفاذ إلى مكتونه . ومع هذا فإنه يبدو لي ، يا كليس ، أنه يقول شيئا فيحسن قوله : إن الذى يعنى بأمرنا والحراس علينا إنما هم الآلهة ، وإننا نحن البشر منمتلكات الآلهة . ألا يبدو لك أن الامر كذلك ؟ فقال كليس : بل نعم !

(٤١) بأن ينتحروا .

(٤٢) دلالة على غموض الموضوع .

(٤٣) alogos

[ح] واستطرد سقراط : وأنت ، إذا حدث وقتل أحد من تملك نفسه بنفسه وبدون أن تظهر علامة منك على أنك تريد له أن يموت ، ألا تغضب منه في هذه الحالة وتماقبه إن استطعت إلى عقابه سيلا ؟

فقال : بالطبع .

— إذن ، تحت هذا الضوء ، وبالم يكن غير معقول القول بأنه لا يجب أن يبادر المرء بقتل نفسه بنفسه قبل أن يقضى الإله بضرورة ذلك ضرورة ما ، كذلك التي أمامنا اليوم (٤١) .

قال كليس : هذا على الأقل يبدو محتملا ، ولكن ما كنت تقوله منذ لحظة من أن الفلاسفة يقبلون في أسر [د] أن يموتوا ، هذا ، ياسقراط ، يبدو غريبا غير مقبول ، إذا كنا محقين في قول ما قلناه منذ قليل ، أى أن الإله هو الراعى الذى يعنى بأمورنا وأتانا ملك له . فليس من المعقول في شيء ألا يخطط أكثر الرجال نصيا من العقل (٤٥) أمام تركهم لهذه الخدمة ، وهى التى يرأسهم فيها أفضل من يمكن أن يكون رئيسا بين الكائنات ، ألا وهم الآلهة . فلا أظن أن أحداً يعتقد أنه سيعنى بنفسه على نحو أفضل من الآلهة إذا ما صار حرا . بل إنه لفائد عقله ذلك الإنسان الذى قد يعتقد أنه يجب أن يهرب [هـ] من سيده ، والذى لا يتبه إلى أنه لا يجب الفرار من السيد إذا كان طيبا ، بل يجب البقاء إلى جانبه ما استطاع إلى ذلك سيلا ، لهذا السبب فإن هربه لن يكون إلا دليلا على عدم تعقله ، أما المالك لمقله فانه سيتوق إلى البقاء دائما بجوار ذلك الذى هو

(٤٤) راجع الدفاع ، ، ٤٠ او ما بعدها ، ٤١ د وغير ذلك من المواضع التى يتحدث فيها سقراط عن طاعة الإله .

(٤٥) وهم الفلاسفة .

بأفضل منه . فإن كان الأمر كذلك ، فإن العكس هو المحتمل يا سقراط ، وليس
حاقيل منذ قليل : فالذى يليق بأصحاب العقل هو أن يهزئوا عندما يأتهم الموت ،
والذى يليق بفاقدى العقل هو أن يفرحوا .

وقد أحسست أن سقراط كان مستمتاً وهو ينصت إلى برهنة كييس ،
وبعدها التفت إلينا قائلاً : كييس لا يزال إذن دائم البحث عن الأدلة والحجج
ولا يقبل لنفسه أبداً أن يتقاد على الفور لما يقال له .

وهنا قال سيمياس : وأيم الحق يا سقراط فإنه يبدو لي أنا أيضاً أن مايقوله
كييس شيء معقول : فلم يفر أناس حكماء على الحقيقة من أسياذ أفضل منهم ،
ولم يهجروهم غير مكترئين ؟ وإنى لأرى أن كييس كان يقصدك أنت بكلامه :
حكيف تتحمل هكذا في سر أن تتركنا نحن وقادة أخيار ، كما اتفقت أنت نفسك
على ذلك ، ألا وهم الآلهة ؟

[ب] فقال سقراط : لكما الحق في قول هذا . واعتقد أنكما تقصدان أنه
ينبغي على أن أدافع عن نفسى بخصوص هذا كما لو كنت في محكمة (٤٦) .
ورد سيمياس : هو كذلك تماماً .

فقال سقراط : إذن فيما بنا ، ولاحاول أن يكون دفاعى أمامكم أكثر إقناعاً
عما كان أمام القضاة في المحكمة . واستطرد قائلاً : حقاً يا سيمياس وأنت يا كييس ،
إذا كنت لا أعتقد أنتى سأصل ، من جهة ، إلى جوار آلهة أخرى (٤٧) ، حكيمة خيرة

(٤٦) الإشارة هنا وفيما يلى إلى محاكمة سقراط . ولكن ، المحكمة ، الحالية
التي يقف أمامها هى محكمة العقل . ولتلاحظ أن سقراط هنا سيدافع عن دأمله ،
(حتى ٦٩ هـ التي تبدأ بعدها البراهين على الخلود) .

(٤٧) الإشارة هنا إلى آلهة العالم السفلى أى عالم الموتى (انظر الدفاع ، ١٠٩ ، ١١٠)
هوذلك في مقابل آلهة الأولموس .

وكذلك إلى جوار رجال أموات أفضل من رجال هذا العالم ، إذا كنت لا اعتقد في هذا فإنه لن يكون من العدل (٤٨) ألا أثور أمام الموت . إلا أنه يجب أن تكونوا على يقين أنني أمل أن أذهب إلى جوار [حـ] رجال خيرين ، وإن كنت لا أجزم بهذا بكل قوتي (٤٩) . أما عن أنني سأصل إلى جوار آلهة أسياذ خيرين كل الخير ، فتيقروا أنه إذا كان هناك شيء من هذا النوع يمكن أن أجزم به فإنه سيكون هذا (٥٠) . وهكذا ، ولهذا السبب ، فأننى لست حزينا غاية الحزن ، بل أنا على أمل عظيم أن هناك شيئا للتوفيق ، وأن هذا الشيء ، بحسب ما يقال (٥١) . منذ قديم ، هو أفضل كثيراً للآبرار عنه للأشرار .

فقال سيمياس : كيف إذن يأسقراط ؟ هل لديك نية أن تحتفظ لنفسك بهذه الفكرة وتذهب ؟ أن تجعلنا نشترك معك فيها ؟ [د] ذلك أنه يبدو لي أنها خير مشترك لنا نحن كذلك (٥٢) ، وفي نفس الوقت فإنك ستكون قد قدمت دفاعك إذا أنت أقمنا بما هؤل .

فقال سقراط : إذن فلأحاول . ولكن قبل هذا فلنر ما يريد أقرطون هذا . كما يبدو لي منذ لحظات ، أن يقول .

(٤٨) أو : « من الحق » أى من المقبول .

(٤٩) الجزم هنا موضوعه وجود الآلهة الخيرين وليس مجرد الأمل في وجودهم . كما ذهب البعض ، لأن الأمل لا يقبل الجزم بحض تعريفه .
(٥٠) أى وجود آلهة خيرة .

(٥١) الإشارة هنا أيضا إلى أسرار الأورفية .

(٥٢) الأصدقاء يشاركون فيما يملكه الصديق . ويمكن أن تقول « خير » وكذلك « ملك » .

فتكلم أفریطون : أى شيء يأسقراط لإلمايقوله لى منذ مدة المكلف بأصطانتك
السم من وجوب إلباغلك بالتحدث أقل ما يمكن ؟ فهو يقول إن الحديث يستخر
أكثر مما يجب ، وأنه ينبغي ألا تتدخل مثل هذه الحالة [هـ] مع السم ، وإلأنه
يكون من الضروري أحيانا أن يشرب من يفعلون مثل هذا مرتين بل ثلاثا .

وهنا قال سقراط : أوه ! اتركه وشأنه ، وعليه فقط أن يجهز أمره بحيث
أتناول منه جرعتين أو ثلاثا إن اضطر الأمر (٥٣) .

فقال أفریطون : لقد كنت أعرف إجابتك على وجه التقريب ، ولكنه مستمر
فى إزعاجى منذ وقت طويل .

فرد سقراط : دع عنك ذلك . أما أتم ، وأتم قضائى (٥٤) ، فأنى أريد أن أعرض
عليكم المبرر الذى من أجله يدولى أنه يحق للرجل الذى قضى حياته حقيقة فى الفلسفة
أن يكون واثقا وهو على وشك [٦٤] الموت وأن يكون على أمل من أنه سيصيه
الحير العظيم هناك فى العالم الآخر بعد ما يموت . أما كيف أن الأمر سيكون
كذلك ، فهذا هو ، ياسيدياس وأنت يا كيبس ، ما سأحاول أن أشرحه .

الواقع أنه يخفى على الآخرين ، فيما يبدو ، أن أولئك الذين يحدث ويتملقون
بالفلسفة على الوجه الصحيح لا يزالون من جانبهم نشاطا آخر إلا أن يموتوا وأن
يكونوا بالفعل فى حالة الموت . فإذا كان هذا حقا ، فإنه سيكون من الغريب
بلا شك أن يتابع المرء بحماس طوال حياته شيئا آخر غير هذا ، وأنه عندما يحدث
ذلك يحزن المرء أمام ما كان يبحث عنه فى حاس منذ عهد طويل وما كان
يمارسه .

(٥٢) النفس سبق على الجسد ، وهذا عادمها وليس العكس .

(٥٤) قضائه الحقيقىون . قارن الدفاع ، ، ١٤٠ ، وراجع هنا ٦٣ ب .

وهنا ضحك سيمياس وقال : وحياة زيوس ياسقراط ، [ب] ما كان يمكنني أن أضحك على الإطلاق منذ لحظات وما أنت الآن تضحك . ذلك أتو .
أعتقد أن الكثرة (٥٥) لو سمعتك تقول هذا لاعتقدت أنها محقة فيما تدعى في حق المتفلسفة ، وسيتفق معها على هذا كل الاتفاق الرجال في مدينتنا (٥٦) ، من أنهم في الحقيقة والواقع يمارسون الموت ، وأنه ليس بخاف عليهم أنهم مستحقون أن يحل عليهم ذلك .

— وسيقولون حقا ياسيمياس ، وإن كانوا لا يدرون طبيعة الأمر . فالحق أنه خاف عليهم كيف أن الفلاسفة الحقيقيين يمارسون الموت وكيف أنهم جديرون بالموت وأى موت هذا .

(٥٥) أى الجمهور ، أو العامة أو الغوغاء . وشبها باعتبارها مصدرا ، زائفا في نظر أفلاطون ، القيم والمعتقدات ، يخيم على هذه اللحظة من الحوار ، وسيبعده سقراط في ٦٤ - ١ ، ولكنه سيعود إلى الظهور مرات أخرى ، أولا ٦٩ - ٥ ...
(٥٦) كان اهل طيه يحبون حياة الاستمتاع ولايتذوقون طعم حياة الزهد .

(٢)

الدفاع عن أمل سقراط

(٥٦٤ - ٥٦٩ هـ)

تعريف الموت (٥٦٤ هـ) - الفيلسوف أمام الجسد (٥٦٤ - ١٠٥) -
الجسد كعقبة في سبيل المعرفة (١٦٥ - ١٦٦) - نتائج: الفيلسوف والمعرفة
والفضيلة والتطهير (٦٦ ب - ٦٩ د) - انتهاء دفاع سقراط عن أمله (٦٩ د
٥ -

قلنا إنه يبقى على سقراط أن يقدم دوافع أمله في مصير الفيلسوف مصيراً
طبيعياً، وسيكون ذلك على صورة تعميق لفكرة هامة ، وغير واضحة لأول
وهلة ، عبرت عنها السطور الأخيرة من النص السابق (٥٦٣ - ٦٤ ب)، ألا وهي
أن حياة الفيلسوف هي تمرين على الموت وطلباً له . فكيف ذلك ؟

الموت في تعريف أفلاطون هو انفصال النفس عن الجسد بحيث يبقى الجسد
بمفرده وتبقى النفس بمفردها . ولكن ماذا يفعل الفيلسوف ؟ إنه ، من جهة ،
لا يمتنى بالجسد ولا بما يتعلق به من متاع . وهو ، من جهة أخرى ، يعتمد عنه

بقدر ما يستطيع حينها يتجه إلى اكتساب العلم ، فالجسد هنا عقبة سواء بسواء
تقص الحراس كأدوات للمعرفة أو بسبب الآلام والملاذات التي تشغل النفس عن
طلب المعرفة . وهكذا فإن النفس المتفلسفة لا تستطيع الاقتراب من العلم إلا إذا
ابتعدت عن الجسد وانزلت عنه وتجمعت في ذاتها .

وإذا كان أفلاطون قد تحدث في ١٦٥ - د عن عرق الجسد للنفس أثناء
المعرفة بصفة عامة ، فإنه يخصص حديثه فيما يلي ذلك (١٦٦ - د) لموضوع
من أهم موضوعات المعرفة ، بل هو موضوع العلم في كلمة واحدة ، ألا وهو
« الشيء في ذاته » ، أو ما يسمى من بعد « بالمثال » . يقول أفلاطون إننا لا
نرى بالحس « العدل في ذاته » أو « الصحة في ذاتها » ، أي جوهر كل شيء منظوراً
إليه في ذاته ، وإنما لا نصل إليه إلا النفس حينها تسمى إليه بفكرها الخالص ،
فالمقل وحده هو القادر على الوصول إلى الوجود والحقيقة .

وفي صفحة ذات قوة تعبيرية عظيمة (١٦٦ ب - ١٦٧) يعود أفلاطون إلى
كل ما قاله ليرضه من جديد عرضاً نلمح من خلاله تشابه الفلسفة والأدب عند
أفلاطون ، الفلسفة بأفكارها والأدب بالقدرة على التأثير بالتعبير ، ونرى فيه
كيف يستطيع أفلاطون أن يخاطب العقل والعاطفة معاً ، حينها يخاطب النفس
ذاتها باعتبارها ليس فقط ذاتاً عارفة بل وكذلك إرادة تسمى نحو المعرفة . وهو
يصل إلى موضوع من أهم الموضوعات التي تحتل خلفية محاورتنا والتي يظهر فيها
التأثير الفيثاغوري على وجه خاص ، ألا وهو موضوع « التطهير » . فإذا كان
كل ما قيل صحيحاً فإن واجب الفيلسوف هو أن يسمى بكاً قواه نحو تهوير
نفسه من كل دنس يسببه لها إرباطها بالجسد ، ويصرح أفلاطون في جلال :
إن الظاهر لا يلصقه غير الظاهر ، فإذا أرادت النفس الوصول إلى الأشياء
الخالصة ، أي إلى الحقيقة ، فإن ذلك لا يتم إلا إذا تطهرت ، وما تطهيرها إلا أن

تتمثل في الجسد ؟ وهكذا يعود سقراط (أو أفلاطون) إلى موضوعه الأول (١٦٤) وهو أن حياة الفيلسوف ما هي إلا محاولة الوصول بالنفس إلى حالة أقرب ما تكون إلى الموت . وهكذا فإن الفيلسوف ليس بمن يهاب الموت (٢٧٠) . — هـ) ، على الأقل إذا كان فيلسوفا على الحقيقة .

ويستخدم أفلاطون هذا الموضوع (٢٦٨ ب — ٢٠) لينقل إلى المقارنة بين غير الفيلسوف الذي يثور أمام الموت والفيلسوف ، وذلك من الناحية الأخلاقية . فالفيلسوف يحق له أن يقال عنه إنه شجاع حقيقة ومعتدل حقيقة ، أما شجاعة العامة من غير الفلاسفة واعتدالهم فإنه ليس حقيقياً بل هو من نوع غريب . فالشجاع منهم ليس شجاعاً إلا خشية شروء أعظم ، وهكذا فإن الخوف هو مصدر شجاعته . وكذلك الحال في اعتدالهم الذي مصدره اهتمامهم ببلدات يعتبرونها أهم من تلك التي ينصرفون عنها فيقال إنهم معتدلون ، وهكذا فإن اللذات تحكهم في كل الحالات . أما الفيلسوف فإنه فاضل بشيء واحد وواحد فقط ، ألا وهو الحكمة ، فكل الفضائل الأخرى يكتسبها كنتيجة للحكمة ، والفضيلة التي ليست جوهرها الحكمة ليست بالحقيقية إن الحقيقة تظهر وتظهر من كل الانفعالات والشهوات ، وكل الفضائل من اعتدال وعدل وشجاعة إنما هي أنواع من التطهير . وحينئذ نقول لنا الأسرار الأورفية إن المرشحين للسعادة الأبدية كثيرين ولكن المختارين منهم قليلون ، فإنا يمكن أن نفسر هذا على أن أولئك المختارين إنما هم من طهرتهم الفلسفة ، أي الفلاسفة على الحقيقة .

وينهى سقراط كلامه بالعودة إلى شخصه : فهو ما أمل طوال حياته شيئاً من أجل أن يكون من زمرة الفلاسفة الحقيقيين ، وسيعرف بعد قليل إن كان النجاح سيكلل جهوده أم لا ، ولكن هذا هو أم له على أية حال . هكذا كان دفاعه ، وهذه هي الأسباب التي لا تجعله يحزن لفراق أصدقائه : فهو يعتقد أنه سيجد في العالم الآخر أسياداً طيبين وبشراً طيبين . وهكذا يكون قد فصل

خبيا وحد به رفاته في ٦٣ هـ - ١٦٤ . فهل نجح في دفاعه أكثر مما فعل أمام قضاته الانيثيين ، وهل اقتنع أصحابه ؟ سئرى ذلك في الفصل التالى .

طبيعة النفس :

أفلاطون هو القائل فى محاوره « مينون » (٨٦ >) أنه لا يمكن البحث فى خصائص شىء ما إلا بعد معرفة ما هو . ولكن الظاهر أنه لا يطبق هذه القاعدة الأساسية هنا فى محاوره « فيدون » ، حيث أنه لا يبدأ بمبحث (والحوار فى موضوع بقاء النفس بعد الموت يبدأ حقيقة هنا فى ٦٤ ب) بوضع تعريف للنفس . ولن نجد هذا التعريف هنا أو فى مكان آخر من المحاوره ، وإنما الذى يبدأ به هو تعريف للموت (٦٤ >) بأنه الانفصال بين النفس والجسد وكان هذين الشئين واضحا . لهذا فإنه يجب علينا أن نتبع بعض الإشارات المتأثرة هنا وهناك ونقلب عما تحت السطور من أجل تحديد طبيعة النفس كما تراها هذه المحاوره .

وأول ما نلاحظه هو أنه يبدأ مباشرة بمعارضة النفس بالجسد ، وقد تكون هذه المعارضة وسيلة من وسائل التعريف ، ولكنها من غير شك وسيلة جزئية . فعالم الجسد هو عالم الجمال الخارجى والزينة والذات والحواس ، والفيلسوف الحق لا يهتم به ولا يقبل عليه ، وإنما هو مشغول عنه ولا يهتم إلا بأمور النفس . وما هى أمور النفس ؟ هذا سؤال جانبى ستد لنا إجابة هذا القسم من « فيدون » عليه على تصوره لطبيعة النفس . باختصار فإن الأمور التى تهتم بها النفس هى أمور المعرفة ، فهى لا تصير هى ما هى إلا حينما تعزل على نفسها ، وفى هذه الحالة ، وفى هذه الحالة وحدها ، تستطيع أن تباغ الحقائق (أنظر ٦٥ هـ - ١٦٦ ب وخاصة ٦٦ >) . وهكذا فإن هذا القسم من المحاوره ينظر إلى النفس على أنها مركز العقل والتمثل ، وهذها ليس شىئا غير المعرفة (أنظر ١٦٦ ب ، ح ، هـ ، ٦٧ ب ،

٦٨ ، ب) . أما كل ما يخص ما نسميه بالجانب الإنفعاى فإنه ليس منها ، بل هو من شأن الجسد ، فهناك الفكر من جهة ومن جهة أخرى الحب والرغبات والأوان الخوف (٦٦ - ٦٧) . فالنفس إذا عاقلة أولا ، ويمكن أيضا أن تقول أولا وأخيراً . إلى جانب هذا العنصر من عناصر تعريف طبيعة النفس ، هناك عنصر آخر ولكنه أقل وضوحاً من الأول ، وإن يكن متضمناً فى إشارات هذا القسم من الحوار بما لا يدع مجالاً للشك . ذلك أن كلام أفلاطون يتضمن وكان النفس « شىء » . ونجدته ثانياً فى مواضع متعددة (مثلاً ٦٧ - ٦٨ - د) يتحدث عن « عزلة النفس » . عن الجسد وتجمعها حول نفسها (إن أمكن هذا التعبير) ، ولكن هذا لا يتم إلا إذا كانت النفس « كياناً خاصاً أو « شيئاً قائماً بذاته » (أو إذا كان يمكن لها أن تكون كذلك) .

خلود النفس :

سيلاحظ القارئ المدقق أن أفلاطون لا يستخدم فى هذا القسم من المحاوره تعبير « الخالد » أو « الخلود » ، وإنما هو يتحدث بصفة عامة عما بعد الموت ، ومن المفيد أن نلاحظ أنه عند الكلام عن الخلود لا يستخدم لاسم « النفس » على التحديد ، بل يجعل سقراط يقول « وهناك سأبلغ أتم . . . أو « نحن » أو « الفيلسوف » ، ولا يستخدم لفظ « النفس » إلا عند الحديث عن جهودها فى هذا العالم من أجل الابتعاد عن الجسد والتطهير . ولكن لا يجب أن يستنتج من هذه الملاحظات أن أفلاطون يعتبر هنا الخلود شخصياً أو شيئاً من هذا القبيل فإن حديثه عام ولا تحديد فيه بصدد هذه المسألة . وربما كان ذلك مقصوداً لأن القسم الحالى من المحاوره هو محاولة لتبرير آمال سقراط لا أكثر . وكان سقراط ، كما أشرنا ، قد أعرب عن أمله فى أن يلقى بعد الموت رفاقاً فضلاء وأهله يكونون له أسياداً طيبين ، وأن يجد على الأخص ، شأن كل من اشتغل .

بالفلسفة على الحقيقة، أن يجد هناك خيرات عظيمة، وقسمنا يشير في نهايته (٦٩ د - ٥) إلى الأملين الأولين (١)، وسلاحظ أن إشارته إليهما تجعلهما يتقنان على قدم المساواة، بينما كان تصريحه المبدأي (٦٧ ب - ٣) أكثر تحديدا. ولكن الجزء الأعظم من هذا القسم مخصص لتبرير الأمل الثالث وتحديده بدقة. وهكذا فإنه يعرض بالتفصيل لحياة الفيلسوف في هذا العالم ليان كيف أنها تؤهله لمصير طيب في العالم الآخر، وكذلك، وهذه هي النقطة الجديدة والمهمة، فإنه يحدد طبيعة الخيرات، التي سينالها الفيلسوف الحق بعد الموت. وسنعود إلى حياة الفيلسوف عندما نتحدث، فيما يلي، عن المعرفة، وخاصة عن الأخلاق، ولهذا فأننا نشير الآن إلى النقطة الثانية فقط والتي تخص موضوعنا الحالي، أي مصير الفيلسوف، فكيف ستكون آخرة الفيلسوف؟ ستكون كما كانت حياته ولكن، وهذا هو الفارق الكبير، على الكمال: فهناك سيصل إلى هدفه طوال حياته ألا وهو الحكمة أو المعرفة الكاملة (٦٩ ب، ٥، ٦٧ ب)، وسيكون على اتصال بالاشياء الخالصة، أي بالحقائق في ذاتها (١٦٧). وبعبارة أخرى، أكثر قربا من الدين ومن الأسرار، الأورفية، فإنه سيمش هناك مع الآلهة (٦٩ ب - ٣). هذه هي طبيعة الخيرات، الذي سيناله الفيلسوف (وهو وحده كما يؤكد على ذلك أفلاطون: ٦٧ د، ٦٩ د)، وليس هناك من خير أعظم منه. وأوليس هذا هو ما كان يسعى إليه الفيلسوف جاهدا؟ ونلاحظ أن أفلاطون يستخدم أحيانا في هذا

(١) وهو يشير أيضا هنا إلى مسألة د ثبات، الفيلسوف ورباطة جأشه التي أثبتت في ٦٣ ب، ٥، والتي أوضح سقراط موقفه منها، فيما يبدو لنا، في ١٦٤، وعاد إليه في ٦٧ ب وما بعدها مؤكدا على نفس النقطة أي اتساق الفيلسوف مع نفسه راجعا في الموت ومرحبا به.

إليقام الكلمة التي تدل على «العشق» ، في ٣٥ ٦٦ و في ٢١ ٦٨ ، أظن كذلك
 ب٦٢ ٧ ، ٢٨ ، ٦٧ ٧٥ ، وقارن ب٦٧ ٧).

المثل :

يجب أن نبه القارئ على الفور أن هذا العنوان موضوعا في سياق الحديث
 عن القسم الحالي من المحاوره هو عنوان في غير مكانه إذا أردنا الكلام على
 الدقة وإذا لم نحدد أننا نقصد في الواقع ما يذكره هذا القسم عما يسمى من
 بعد بنظرية المثل الأفلاطونية. والحق أن الجزء ٦٤ - ٦٦ لا يستلزم على الإطلاق
 أحد الاصطلاحين اللذين سيستخدمهما أفلاطون للدلالة على «المثال» ، ولكن
 الحق أيضا هو أن هذا الجزء يتكلم عما يسمى بالمثل مستخدما في الإشارة إليها
 تعبيرات مختلفة تذكرها فيما يلي . ونقول أولا ، في عبارة خاطفة ، إن المقصود
 بنظرية المثل هو ذلك المذهب الأفلاطوني حول الحقيقة والذي يعتبر أن الأشياء
 الحسية ليست هي الحقيقة وإنما عالم الحقيقة هو عالم تلك الكيانات العقلية
 الناعسة (وهي ذات طبيعة وجودية في نظر بعض المفسرين أو ذات طبيعة
 تصورية فقط في نظر البعض الآخر) التي هي نماذج أو مثل لكل الأشياء التي
 تسمى باسمها (مثال : الإنسان ، هو كذلك لإعجب وحشيسوت وغيرهما من
 الأفراد أو الجزئيات التي تقع تحت هذا المثال).

فأذا يقول قسمنا الحالي عن تلك المثل ؟ بداية الحديث عنها تقع في ٦٥ د ،
 ولكننا يجب أن ننظر في السطور السابقة على ذلك لأن ما نقوله ذو دلالة . فهي
 تحدث (في ٩ ٦٥) عن «الحصول على الحكمة» (وهو تعبير هام وسنعود
 إليه في حديثنا التالي عن المعرفة) ، ويتحدد مضمون هذا التعبير بعد ذلك بقليل
 (٦٥ ب ٩) ، فنعلم أن المقصود هو وصول النفس إلى الحقيقة ، أو ما كها بها ،
 ويتحدد ذلك على نحو أدق حين يتحدث أفلاطون في ٢٨ ٦٥ - ٣ عن معرفة

النفس الواضحة و الموجودات . نخرج من هذا بأن أفلاطون إنما يتحدث هنا عن الحقيقة وعن الموجودات ، وسنجد يتحدث مرات أخرى عن الحقيقة (٦٦ ب ، د ، ١٦٧) ، وعن الموجودات ، بل وعن الوجود ، بإطلاق (في ٦٥ - ٩٠ وفي ١٦٦ أ) . وهذا الوجود الحقيقي أو تلك الحقيقة الوجودية ، مم تكون ؟ أنها تتكون مما يسمى من بعد بالكل ، ولكن أفلاطون لا يستخدم هذا الاسم هنا كما قلنا ، وإنما هو يتحدث عن الأشياء في ذاتها ، (٦٥ د) ، مثلا الجمال في ذاته والخير في ذاته والكبر في ذاته والصحة في ذاتها وهكذا (٦٦ ب - ٢) . هذه الأشياء في ذاتها ، يسميها أفلاطون باسم آخر هو الإسم الإصطلاحي الوحيد الذي نجده هنا ، وسنجد أيضا ، من بعد ، دالا على الموجودات الحقيقية ، ألا وهو إسم الجوهر (ousia) ، ولنلاحظ من الآن أن هذا الإسم مأخوذ من فعل الكينونة) . فأفلاطون بعد أن يأتي بأمثلة على تلك الأشياء في ذاتها ، يقول : « ياخصار جوهر كل الأشياء الأخرى .. » ، أى جوهر العدل وجوهر الصحة وغير ذلك (٦٦ د) ، أى العدل « الخالص » ، والصحة « الخالصة » (انظر ١٦٧) . هذه هي الحقيقة وهذه هي مكوناتها وهذه هي صفات وتسميات تلك المكونات . ويبقى أن نشير أخيراً إلى أمر ذو أهمية : فهذه الموجودات ، أو الحقائق التي يذكرها أفلاطون في النص ليست إلا أمثلة فقط ، لأن ما يتحدث عنه إنما هو « عالم الحقيقة » ، أى جواهر كل الأشياء (٦٥ د ١٣) ، وسنعود المحاورة إلى هذه النقطة وخاصة في ١٧٩ وما بعدها .

المعرفة :

نمن نعرف ، منذ السطور الأولى التي تتحدث عن المعرفة (٦٥ أ - ب) ، المثل الأعلى أو النموذج الذي تتطلع إليه ، ذلك هو الدقة واليقين . ففي هذا النص

يرفض أفلاطون شهادة الحواس لأنها لا تحوى دقة ولا يقينا ، بما يدل على أن نموذج المعرفة هو المعرفة الدقيقة اليقينية . ولا يوضح أفلاطون ما يقصده بالدقة واليقين ، وليس لنا أن نطالبه بذلك في هذه المرحلة من بحوثه الفلسفية ، إنما يجب أن نفهم المفهومين بما يدل عليه اللفظان في الاستخدام العادى وخاصة في إطار الحديث عن أدراك الحس وتقصصا . ونظن أن القسم الحالى من محاورتنا يسمح بإضافة مثل أعلى ثالث للمعرفة هو ما يمكن أن يسمى « بالخلوص » ، تهدف الفيلسوف هو الوصول إلى المعرفة « الخالصة » أى الكاملة ، أو ، إذا استخدمنا تعبيرات أفلاطونية ، المعرفة التى ليست إلا معرفة (على مثال « العدل » الذى ليس إلا عدلا ، أى الذى لا يشوبه شئ آخر فهو عدل كله ، أى عدل خالص) أو المعرفة « فى ذاتها » (انظر مثلا ٦٥ هـ - ١٦٦ ، و ٦٦ د وغير ذلك) .

ونحن نجد فى قسمنا هذا تعبيرات عديدة للدلالة على هذه المعرفة كمضمون منها epistēmē (العلم) ، phronēsis (الفكر) وأحيانا كذلك alētheia (الحقيقة) . أما عن فعل المعرفة فتعبر عنه ألفاظ متعددة (dianoiesthai ' phronein ' eidenai ' gnōnai)

وبعضها يستخدم فى المصدر ليصبح إسماء دالا على نتيجة الفعل أى على المعرفة ذاتها ولن نقصص فى أمر هذه المصطلحات لأنه حديث يطول ، ولعلنا نرجع إلى دراسة تطور مصطلحات نظرية المعرفة (أو الإبستمولوجيا ، من أول اسم مذكور هنا فى هذه الفقرة) فى هذه المحاورة وما جاررها فى بحث خاص . ولكن الذى نريد أن نلاحظه الآن على الأقل هو أن المعرفة مرتبطة أشد الارتباط بمحض « الفكر » ، فالتفكير عندما تفكر فإنها تكون فى حالة معرفة وهذا أمر ذو خطر عظيم ، لأنه يحوى بذور الاتجاه « المثالى » والفلسفة اليونانية (وعند من سيتعصب إليها حقاً أو زوراً) . ونعلق على هذا عابرين بأن هذه الملاحظة تكشف عن

الدور العظيم الذى تلعبه الدراسة القرية (الفيلولوجية إن استخدمنا نقلاً عربياً لكلمة يونانية) على اتجاهات الفكر العميقة التى تفرضها عليه لغته ولا تستطيع إلا لغته الدلالة عليها (٢) ، وهكذا فإنه لا مناص من الرجوع إلى الأصل اليونانى فى دراستنا لأفلاطون وأرسطو وغيرهما من اليونان (وقس على ذلك فى حالات مفكرى الهند والصين والكتابين بالألمانية أو بالإيطالية وغير ذلك ...) .

ما هى طبيعة هذه المعرفة ؟ لا يظن أحد أن أفلاطون يريد أن يتحدث هنا عن نوعين من المعرفة ، حسية وعقلية ... إلى آخر ذلك ، بل هو لا يقصد إلا نوعاً واحداً هو وحده الجدير باسم « العلم » ، و « الحقيقة » ، ذلك هو المعرفة الحقيقية التى لا تقدر عليها إلا النفس ذاتها (حول قصر المعرفة على ذلك ، أنظر ١٦٤ - ب ، ١٦٧) . بل الجسد لا ينظر إليه هنا على أنه مصدر للمعرفة ، أقل دقة وقيناً ، بل هو العائق للمعرفة ، بإطلاق (١٦٤) ، والحواس وعلى رأسها البصر ، ماضية إلى مصادر للإضطراب والخطأ (١٦٥ - ١٦٦) . والأساس فى هذا كله أن موضوع العلم ، وهو الحقائق فى ذاتها ، لا تصل إليه الحواس بهكم تعرفه ، لأنه غير حسى (١٦٥ د) .

وواضح مما ذكرناه أن النفس هى ذاتها عضو المعرفة ، كما أن العين مثلاً هى عضو الإبصار . وهناك مواضع كثيرة فى هذا القسم تشير إلى هذا (مثلاً ٦٥ ب ، ١٦٦ ، ١٦٧ وغير ذلك) ولكن هناك مواضع أخرى تشير إلى أن عضو المعرفة هو « العقل » (logos) أحياناً و « الفكر » (dianoia) أحياناً أخرى . ونحن نميل إلى رفض النص ١٦٦ ب الذى توجد فيه كلمة « الوجود » ، بمعنى العقل

(٢) أنظر دراستنا « الفكر والمعرفة الطبيعية عند أفلاطون » ، وهى ترجمة لمسالتنا التى تقدمنا بها إلى السوربون (تظهر قريباً) .

نخبها يظهر ، لأنه يبدو مدخولا على السياق ، ولما كنا لا نجد في هذا القسم من المحاور ، وهو قسم ذو وحدة عضوية واضحة ، إشارة إلى « العقل » كعضو يقوم بالمعرفة ، ولما كان إدخال هذه الزيادة لا يضيف كثيراً إلى وضوح السياق ، فإننا لن نعتد عليه . تبقى إذن الإشارة الأخرى إلى أن « الفكر » هو الذى يقوم بالمعرفة . نجد ما فى ٧٨ ٦٥ وفى ٢١ ٦٦ . والظاهر أن أفلاطون يستخدم هنا اسماً أكثر تخصصاً من لفظ « النفس » العام ، لأنه فى هذين الموضعين لا يعارض بين الجسد والنفس وحسب ، وإنما هو أيضاً يذكر الحواس . فيبدو أنه كما خصص من الجسد عضو الإدراك أراد أن يخصص من النفس عضو المعرفة فقال « الفكر » . (*dianoia*) . ولكن الفكر هنا ليس على الدقة عضو فى النفس مخصصاً للمعرفة . بل هو النفس ذاتها وهى فى حالة التفكير (تماماً كما تقول « فرحت » ، وفى « غفست المعنى « فرح قلبى ») ، وقد سبق لنا أن أشرنا فى كلامنا عن طبيعة النفس ، بأنها طبيعة عقلية تماماً .

ما هى وسيلة النفس (أو الفكر) إلى المعرفة ؟ هنا نجد أمامنا مجموعتين من الإشارات توجدان محتلتين ولكنهما يعبران فى الحقيقة عن اتجاهين متباينين . المجموعة الأولى تشير إلى أن وسيلة المعرفة هى استخدام العمليات العقلية بصفة عامة (مثلاً ٢٥ ٦٥ ، ٨ ٦٥ - ١ ٦٦ ، ٥) ، وأحد هذه النصوص (١١ ٦٦) يستخدم اصطلاح *logismos* الذى قد يدل على عمل العقل بصفة عامة أو على « الحاجة العقلية بصفة أخص . فهذه المجموعة الأولى تعطى الانطباع بأن وسيلة المعرفة هى ما يسمى بالعمليات الاستدلالية ، أى انتقال العقل من فكرة إلى أخرى حتى يصل إلى غاية . أما المجموعة الأخرى ، وهى التى نتحدث عن « النفس » بصفة عامة ، فإنها تشير إلى أن وسيلة النفس فى المعرفة هى الإدراك المباشر للحقائق ، وهنا نجد نصاً (٢٥ ٦٥) يستخدم لفظاً يعنى فى الأصل « النظر »

ويستخدمه أفلاطون بمعنى « التأمل » (ولاحظ أن هذه الكلمة يسووها بتدله في لغة الضاد إما على النظر إلى شيء أو على تأمل أمر عقلي) ، ونجد نفس الأمر في ٦٦ د ٧ فإنه يستخدم لفظاً آخر يعنى الملاحظة عن قرب . والحق أن الانجماء العام في هذه الصفحات من المحاوره هو أن معرفة الحقيقة معرفة حدسية ، أى أنها إدراك النفس مباشرة للوجودات العقلية . ويتأكد هذا من ملاحظة التمييز الذى يستخدمه أفلاطون للدلالة على وصول النفس إلى العلم (٨١ ٦٥) ، وانظر كذلك ٦٦ ا ٦ ، ب ٦ . . .) ، وهنا يستخدم نفس الكلمة التى سيدل بها (٦٦ ا ٨) على « إمتلاك » المال والثروات . وليس هذا مجرد طريقة في التمييز ، لأن نفس المعنى ، أى تملك النفس للحقيقة ، نجده في عبارة « الإسماك بالوجود » (٦٥ ا ٨) ، وفي عبارة ذات دلالة عظيمة تصلح أن تكون عنواناً على فلسفة أفلاطون كلها ، ويجب أن يتدبرها جيداً من يسعى إلى فهمه ، ألا وهى عبارة « صيد الوجود » (٦٦ ا ٢) .

هذه هى معرفة الحقيقة ، وشروطها البعد عن الجسد ، وبقاء النفس مع ذاتها وتدريبها المستمر الذى يجعلها على استعداد للوصول إلى الحقائق (٦٥ هـ) ، وعلى الأخص « التطهر » (وسنعود إليه بعد قليل) . وهى كما يتضح معرفة بتدويعبة المال بل مستحيلة . وأفلاطون في قسمنا الحال يضع هو نفسه مشكلة إمكان هذه المعرفة . فهو يبدأ حديثه (١٦٥) بذكر الصعوبات التى تقف أمامها ، وهى كلها تنحصر في كلمة واحدة : « الجسد » ، وارتباط النفس به . ويعلن سقراط صراحة أن الوصول إلى هذه المعرفة ليس ممكناً أثناء هذه الحياة طالما كانت النفس موثوقة إلى مصدر كل الشرور التى تصيبها ، أو على الأقل أن حيازتها حيازة كاملة غير ممكنة في ظل هذه الظروف (٦٦ ب ٢) ، ويعود (٦٦ هـ) ليؤكد أنه من المستحيل أثناء ارتباط النفس بالجسد الوصول إلى المعرفة الخالصة .

فالنكحة المخالفة الكاملة التي يسمى إليها الفيلسوف لن يهدمها إلا في العالم الآخر
(٦٨ ب م) .

الأخلاق :

الحق أن كل محاورة " فيديون " تسبح في جو أخلاقي خالص وخاصة من
من بدايتها حتى ٨٤ ب ، وإذا كان البرهان الأخير على الخلود لا يتيح مجالا لهذا
الجو الأخلاقي أن يظهر أو يسيطر أثناء عرجه ، فإن غاية ذلك البرهان
(١٠٧ ب) ، وكذلك غاية الأسطورة التي تليه (١١٤ د - ١١٥) ، بل
وكذلك غاية المحاورة بأكملها (١١٨) ، تعود جميعا إلى موضوع الأخلاق .
والحديث عنه فيما يخص قسمنا الحالي يجب العودة إلى الوراء ، إلى السطور
الأولى من المحاورة حيث نجد إهتمام المستمعين بتابعة أخبار سقراط الذي
أصبحت له مكانة الشهيد ، وحيث نجد وفاء فيديون لذكراه حين يقول إن أعظم
ما يسعده هو الحديث عن سقراط أو الإستماع إلى من يتحدث عنه . وتسلخ
ظهور هذا الوفاء مرة أخرى في السطور الأخيرة من المحاورة ، وهو ما يذكرنا
أيضا بعبارات إكسينوفون في آخره المذكرات ، التي كتبها دفاعا عن سقراط .
حاذرا يعني هذا كله ؟ هو يعني أن سقراط كان ، في ضمائر أصدقائه والمتبعين
يأمره ، ليس فقط رجل النقاش الفلسفي ، بل هو أيضا وربما قبل كل شيء شخصية
أخلاقية ، بل إن من بين أهداف " فيديون " إظهاره باعتباره التجسيد الحي للقيم
الأخلاقية التي يجب أن يسعى وراءها الفيلسوف .

وإذا أردنا تتبع اللسات ذات الطابع الأخلاقي التي تمهد لقسمنا الحالي ،
فنجأنا نجدها أولا في وصف فيديون لموقفه بأزاء سقراط عندما دخل عليه السجن :
ذلك أنه رأى أمامه رجلا عليه من مظاهر السعادة ما أنساه شقيقته عليه . فسقراط
لا يهتز أمام اقتراب الموت ، بل يظل محافظا على شجاعته مادعا فيديون إلى الإعتقاد

بأن رجلا كهذا لابد ذاهب إلى العالم الآخر يهدى من الآلهة وموضيا عليه منبهات (٥٨ هـ) . والذي سيجذب نظرنا خلال كل المحاوره ليس فقط كلام سقراط بلعد وكذلك أسلوبه وسلوكه . ويظهر هذا أول ما يظهر في موقفه من امرأته وعلى الاخص من ولولتها عندما رأت أصدقائه يدخلون عليه : ففي هدوء (تجه نحو أقرطون وقال : ه ليذهب بها أحد إلى المنزل ، ثم جلس على سريره . وعم كان حديثه ؟ كان عن الصلة الوثيقة بين اللذة والالم . ولاشك أن وقع هذه السلوك كان قويا على من حضروا ليشدوا من أزره في يومه الأخير: فهاهم أمام رجل رابط الجأش يتحدث فيما اعتاد الحديث فيه ، أى في الفلسفة .

أما الحديث الذى يلى ذلك حول ما نظم سقراط من شعر ، فإنه يهدف إلى إظهار تقوى سقراط ، فهو رجل أراد أن يريح ضميره عما كان قد أمره به الحلم . ويظهر تدنيه من رفضه الإلتحار ، فنحن ملك الآلهة ، ولها هى حق التصرفه فينا . وهانحن أمام موضوع رئيسى : ماهو موقف الفيلسوف أمام الموت ؟ ولتلاحظ أن سقراط سيظل طوال الحوار على نفس الوضع جالسا على سريره . وساقاه ممتدتان نحو الأرض (٦١ هـ) ، وهذا جدير برجل يتحدث عن النفس ولايمه أمر الجسد . وإذا فهمنا الأخلاق على أنها مبادئ السلوك ، فلنأى يمكنه أن نقول إن كل الحوار سيوضع تحت ضغط توتر أخلاقى شديد : فهذا رجل أمام الموت وهو يحاول أن يبرر سلوكه بالدفاع عن المبادئ التى حدث به نحو هذا السلوك ، بعبارة أخرى فإن موضوع الحوار ، منظورا إليه من الوجهة الاخلاقية ، سيكون : كيف يجب أن يكون سلوك الفيلسوف .

وفي حديث سقراط عن « أمه » بعد الموت (٦٣ ب - ٦٤) يظهر جليا أن العالم الآخر يشكل « الآلق » الاخلاقى للسلوك البشرى ، فعه تظهر فكرة الجزاء

العقاب ، وهناك سيون مصير أفضل لمن كان سلوكه حسنا هنا ، ومصير سيء لمن كان على غير ذلك (انظر أيضا ١٦٤) .

وتعبر كل القسم ٦٤ - ٦٩ من أقصاء إلى أقصاء فكرة أساسية هي أن الفيلسوف يبحث عن الموت (انظر ١٦٤ ، ٦٩ ب - ٥) . وتحت لواء هذه الفكرة ستحدد طبيعة سلوك الفيلسوف ، لأن العامة يقولون نفس الشيء عنه ، ولكنهم يجهلون معنى بحثه عن الموت وطبيعة هذا الموت ولم يستحقه (٦٤ ب) وكل الفقرة التي ستلو غخصة لتفصيل ذلك .

وطريقة أفلاطون في العرض هي طريقة المعارضة : معارضة الفيلسوف الحقيقي بالعامى وبالفيلسوف الزائف كذلك ، معارضة معرفة النفس بمعجم الجسد معارضة جوهريين هما النفس والجسد ، باختصار معارضة نظامين للقيم أحدهما يقوم على الجسد والآخر يقوم على الحكمة . ويظهر هذا التعارض بوضوح ابتداء من ٦٤ د - ٦٥ حين يثبت أفلاطون أن الفيلسوف لا شأن له بلذات البدن ؟ بل هو يتهرب منها ويتجه نحو النفس ، وهو في هذا مختلف عن بقية البشر ، حيث أن الاكثريّة تظن أن من حرم اللذات فكأنه والميت سواء . يهرب الفيلسوف من اللذات إنما هو هرب من البدن بصفة عامة ، ويتقرر مبدأ ضرورة الفصل بين النفس والجسد في ٦٧ حيث يعلن سقراط أن الجسد هو مصدر «دنس» للنفس ، وإن يكون الموت إلا لحظة الخلاص والنجاة من هذا المصاحب المضائق خلال الحياة الأرضية والذي لم تفأ النفس ، نفس الفيلسوف ، تجاهد في الخلاص من قيوده (٦٨ ا) . وتحدد طبيعة هذين النظامين للقيم على نحو أدق في ٦٨ ب حيث نعلم أن أحدهما مبدؤ الحكمة والآخر مبدؤ الجسد مع ما يرتبط به من حبه للثروة وللتشريف ، وما يجر إليه من اعتبار الموت أعظم الشرور (٦٨ د) - بعبارة أخرى : نحن أمام نظامين للأخلاق : أخلاق الفيلسوف وأخلاق العامة -

والإشارة إلى العامة تلقاها في أول القسم (٦٤ ب) وفي آخره (٦٩ هـ) ،
ولكن الفيلسوف لا يعارض العاى وحسب ، بل ويعارض كذلك الفيلسوف
الزائف ، ومن هنا كان تعدد الإشارات إلى الفيلسوف « الحقيقى » (انظر مثلا
٤١٦٤ - ٥ ، ب ٤٤ ، ٢٥ ، ٦٦ ب ٢ ، ٦٧ د ٨ ، ٤٥ ، ٦٨ ٧ ، ب ٢ ،
٦٩ ٢) التى يمكن أن ترجع بها إلى المقابلة بين سقراط ، الفيلسوف الحقيقى ،
وإيونس الذى لا يعتقد سيمياس أنه على استمداد لاتباع نصيحة سقراط التى
تقول إن الفيلسوف على الحقيقة هو من يبحث عن الموت (٦١ ح) . وقد أشرنا
إلى أن العامة تعتقد أن الموت هو أعظم الشرور وإلى أنها ترى أن من فقد
الذات كن فقد كل الخيرات فهو إلى الميت أقرب . فما هو موقف الفيلسوف
من كل هذا ؟

ما يبحث عنه الفيلسوف هو المعرفة ، أى معرفة الحقيقة ، لأن موضوع
« رغبته » هو الحقيقة (٦٦ ب) ، وما « يشتهي » هو الحكمة (٦٦ هـ ، ٦٧ ب
٦٨ . . .) . ولكنه لن يصل إلى الحكمة الخالصة طالما كان الجسد يقيد
بحوائمه ويلبه عنها ، وهكذا فإن الموت هو الوسيلة التى تقربه من هدفه وهو المعرفة .
وعلى هذا فإن جهد الفيلسوف الأكبر سيكون ، من الناحية الاخلاقية ، موجها
نحو فصل النفس عن الجسد بقدر ما يستطيع خلال هذه الحياة ، أى نحو خلاص
النفس (٦٧ د) ، بحيث أن حياتها كلها سيقضيها فى تمرين متواصل من أجل
الوصول إلى حالة تقرب من الموت أشد التقرب . إن الفيلسوف هو المتطهر
الطاهر ، وبحسب درجة طهره سيكون علو مقامه عند الآلهة (٦٩ ح - د) .

ولكن فقرتنا تعرض تعرضا مباشرا للفرق بين أخلاق الفيلسوف وأخلاق
العامة ، أى بين نظام القيم القائم على الحكمة والآخر القائم على الجسد ، وذلك
فى صفحة هامة هى ٦٨ - ٦٩ . وفيها يبين أفلاطون كيف أن الحكيم

هو وحده الشجاع وهو وحده المعتدل ، باختصار هو وحده الفاضل على الحقيقة . ولناخذ مثلاً الاعتدال ، وهو فضيلة رئيسية من فضائل الأخلاق اليونانية ، وسنجد أن اعتدال العامة إنما هو ناتج عن الخوف من نتائج المخالفة في إرضاء الشهوات ورغبة في القدرة على حسن التمتع ببعض اللذات ، وهكذا يحرم الرجل العامي نفسه من لذة من أجل ضمان الحصول على لذة أكبر يشتهيها وتسيطر عليه شهواتها أكثر مما تفعل شهوة اللذة الأخرى . هذا هو اعتدال العامة ، وهو اعتدال زائف ، لأن الذي يحكمه هو الشهوة أى ضد الاعتدال . ويطبق نفس الأمر على الشجاعة ، فالشجاع بين العامة الذى يجابه الموت في الحرب مثلاً إنما يجابهه من أجل تلافى ضرور أخرى ، أن يعتبر جباناً مثلاً ، بحيث أنه شجاع نتيجة للخوف . وهكذا فإن المعتدل والشجاع بين العامة ليسا كذلك إلا تحت تأثير حساب للذات أو للضرور يهربون أو يقلبون على بعضها لقاء اكساب أو الهرب من البعض الآخر . أما الفيلسوف فإنه فاضل على أساس آخر غير هذا الأساس الحسبي ، فهو لا يقابل لذة بلذة أو خوفاً بخوف ، وإنما علمته الوحيدة هي الحكمة ، وبها يبيع ويشترى الفضائل إن صح هذا التعبير (١٦٩ - ب) . فالشجاعة أو الاعتدال أو العدالة لا تكتسب إلا بالحكمة ، أى بالمعرفة ، وسواء في ذلك إن أضيفت إليها اللذة أو أضيف الألم لجوهر الفضيلة هو الحكمة ، والفضيلة التي عدت الحكمة أساساً لها ليست بالفضيلة ، إنما هي زيف وجديرة بالبعد ، عيب الشهوات ، وليس بالآحرار الذين يتماكون زمام شهراتهم ولا تملكهم . فما نحن إذن أمام المذهب السقراطي المشهور : الفضيلة معرفة ، ولكن موضوعاً في إطار جديد ومكتسباً لمعنى جديد . هذا المعنى هو أن كل الفضائل ما هي إلا نوع من أنواع تطهير النفس (٦٩ ب - ج) .

وفكرة الطهر والتطهر من أهم الأفكار الأخلاقية في محاورتنا ، ولا شك

أن أفلاطون واقع هنا تحت تأثير المؤثرات الأورفية والفيثاغورية (انظر مثلاً ٦٩ - ٥) ، ولكن لا شك أيضاً أنه أضاف إليها أبعاداً جديدة (انظر مثلاً ٦٩ د) تسمح بنسبة هذه الأفكار إليه في اطمئنان نسبة مؤكدة . وقد أشرنا إلى أن الجسد هو مصدر الدنس ، وهكذا يكون معنى التطهير ، كما يجده لنا نص ٦٧ - ٥ د ، هو فصل النفس عن الجسد وعزلها عنه وتجميعها حول مركزها وحياتها وحدها بذاتها مع ذاتها .

وليس أدل على المكانة العظيمة التي تحتلها الأخلاق في « فيدون » من أن أفلاطون في قسمنا هنا يربط أوثق الربط بين المعرفة والأخلاق . وقد أشيرنا إلى أن التطهير شرط لازم للوصول إلى الحكمة ، بل إن أفلاطون يصرح بهذا التصريح الخطير : « الحقيقة تطهر » . وصفة « الطاهر » أو « الخالص » (katharos) لا تستخدم هنا فقط في نطاق الحديث عن الأخلاق ولكنها تقال كذلك على الموجودات الحقيقية ، أى المثل ، وعلى عالم الحقيقة بأكمله ، ولما كان الشيء وحده هو الذي يعرف الشيء ، فأتى لغير الطاهر أن يصل إلى الطاهر (٦٧ - ١ ب) ؟

كانت هذه بعض الملاحظات حول مكان الأخلاق المأم في قسمنا الحالي ونلاحظ في يسر أنها أخلاق زهد مغرق في التزهد وأنها ليست أخلاقاً للجميع ، بل هي أخلاق تصلح لمن يريدون أن يكونوا فلاسفة على الحقيقة ، وما أقلمهم ؟

٦٤ - ٥ - ٦٩ هـ

[٦٤ - ٥] ثم قال : ولكن فلتسكلم نحن فيما بيننا ، ولنقرأ على هؤلاء القوم

السلام (٥٦) . ألا تعتبر أن الموت شيء ما ؟

فتدخل سيمياس وقال : بلى بالطبع .

— وهل هو شيء آخر غير انفصال النفس عن الجسد ؟ وأليست حالة الموت هي أن يكون الجسد بمفرده ومنفصلا عن النفس . وقائما بذاته ، وأن تكون النفس من جهة أخرى بمفردها منفصلة عن الجسد وقائمة بذاتها ؟ هل الموت شيء غير هذا أم هو كذلك ؟

فقال : كلا ، بل هو هذا .

— فأنظر إذن ، أيها الطيب ، إن كنت ستفق معنى [د] واعتقد أننا بعد هذا سنعرف على نحو أفضل الموضوع الذى نفحصه . هل تعتقد أنه من سمات الرجل الفيلسوف أن يجرى وراء ما يسمى بالذات ، كهذه مثلا : لذة الطعام ولذة الشراب ؟

فقال سيمياس : كلا على الإطلاق .

— أو لذات الحب ؟

— أبداً .

— وماذا عن الأوجه الأخرى للعناية بالجسد ؟ هل تعتقد أنت أن مثل هذا الرجل سيجعل لما قيمة في نظره ؟ وخذ مثلا حيازة الملابس التى تجعله يتميز عن الآخرين وحيازة النعال وألوان الزينة التى تزين الجسد ، هل يبدو لك أنه يجعل لما اعتباراً أم يحقرها [هـ] [إلا إن كانت هناك ضرورة قاهرة تجبره على أن يأخذ منها بنصيب ؟

(٥٦) لأن سقراط سيحدث مع التريبيين حديث الفحص العقلى والبرهان ، وهو ليس شأن العامة .

فقال : بل يبدو لي أنه يحتملها ، هذا إن كان فيلسوفاً على الحقيقة .
فقال مقراط : إذن فيبدو لك بوجه عام أن اتهامات مثل هذا الرجل لاشأن
لها بالجسد ، بل إنه بقدر ما يستطيع يتعمد عنه ويتحول على العكس إلى النفس ؟
— أعتقد هذا .

— أو ليس من الواضح إذن من كل ذلك أن [٦٥] الفيلسوف يخلص النفس
إلى أقصى درجة ممكنة من علائق الجسد وأنه لهذا يتميز عن كل البشر الآخرين ؟
— هذا ظاهر .

— والكثرة الغالبة من الرجال ، يا سيميئاس ، ألا ترى من غير شك أن من
لا يجد لذّة في هذه الأمور ولا يشارك فيها فإن حياته لا تستحق أن تعاش ، بل
إن المرء يكاد يكون قريباً من الموت عندما لا يلقى بالاً إلى اللذات التي تأتي
عن طريق الجسد ؟

— إنه لحق كل الحق ما تقول .

— وماذا الآن عن الوصول نفسه إلى الحكمة (٥٧) ؟ هل الجسم عقبة في

(٥٧) « نفسه » ، لأنه أخص ما يخص الفيلسوف (بحسب تفسير ها كفورث
الذي يترجم « الوصول الفعلى ») . والكلمة التي تترجمها « بالوصول » (ktesis)
تعني أيضاً الامتلاك والحيازة وهما متضمنان في « الوصول » . واستخدام هذه
الكلمة أعظم ما يكون دلالة على تصور أفلاطون لشكل المعرفة الفلسفية (قارن
معنى اللفظ في ٦٦ - ٨٠ وهو الامتلاك) التي سيقول في بعض المواضع من محاوراته
(وهنا في ٦٦ - ٨١) إنها تنحصر في « الإمساك » ، بالمثل أو لئسها (بالمقل طبعاً) .
« والحكمة » هنا ترجمة لـ phronêsis ، ونفس الكلمة تعني التعلل أى حالة
نشاط العقل (وهذا هو ما يجب أن يفهمه القارىء من كلمة intelligence
حينما يقرأها في إحدى الترجمات الإنجليزية أو الفرنسية لهذه الفقرة ، فليس معناها =

هذا السبيل أم لا إذا حدث [ب] وأخذه أحد شريكاً في البحث (٥٤) ؟ وماك
مثلاً على ما أقصد : هل يحمل البصر أو السمع أية حقيقة للناس ؟ أم أن الأمر هو
كما يقول لنا ويعيد الشعراء أنفسهم (٥٩) : أنه ليست هناك دقة (٦٠) فيما نسمع
أو نرى ؟ وإذا كان أعضاء الإحساس في الجسم هذان ليسا هما أنفسهما لا دقيقين
ولا يقينين ، فما أبعد أعضاء الحس الأخرى عن الدقة واليقين . ألا تبدو لك
هكذا تلك الحواس ؟
فقال : نعم ، تماماً .

فاستطرد سقراط : فحق إذن تدرك النفس الحقيقة (٦١) ؟ حينما تحاول النفس .
تأمل شيء ما بمشاركة الجسم ، فإنه من الواضح أنها تتخدع وتقاد إلى الخطأ بسببه .

== هناك الذكاء ،) . وقد فضلنا ، الحكمة ، على ، الفكر ، لأن الكلمة الأولى تشير
إلى د حسيّة ، الإدراك العقلي الذي ، سيصل ، إليه الفيلسوف (أى ، يدركه ،)
ويحصل عليه فيصير له ملكاً .

(٥٨) عندما يقرأ القارئ ، الفحص ، أو ، البحث ، ، فإن المقصود دائماً هو
التأمل العقلي المنظم سواء أكان الفيلسوف يقوم به بمفرده (أفلاطون سيقول
د نفس الفيلسوف) أم في حوار مع آخرين . أنظر في نفس النص ب ١٠ .
(٥٩) لأنهم ليسوا في العادة مصدرّاً للحقيقة ، ففن الشعر عند أفلاطون هو
فن التميويه .

(٦٠) akribos . هنا تظهر الدقة ، ومما بعد سطور اليقين والوضوح ،
كميز للمعرفة الفلسفية . بعد الهجوم على الجسد بعمامة يبدأ الهجوم على الحواس ،
ولكن باعتبارها من أعضاء الجسد .

(٦١) معنى ، الحقيقة ، هنا يظهر مختلفاً بعض الشيء عنه في ب ٢ فوق ،
والمقصود هنا هو الحقيقة ذاتها ، أى الحقيقة الوجودية (نسبة إلى الوجود
الثابت الخالد القائم بذاته ، ونستعمل هذه الصفة بهذا المعنى وحده دائماً)

[٣] — حتى ما نقول .

— والنفس ألا تصل إلى إدراك واضح لشيء (٦٢) من الموجودات ، إذا كان هذا يمكن أن يتم بطريقة ما ، بإعمال العقل [والبرهان] ؟

— نعم .

— ومن جهة أخرى فإن النفس تقوم بإعمال العقل على أفضل وجه حينما لا يزعجها شيء من هذا ، لا السمع والبصر ولا الألم ولا لذة ما (٦٣) ، بل حينما تكون ، إلى أكبر درجة ممكنة ، منفردة قائمة بذاتها (٦٤) وقد انفصلت عن الجسد . وحينما لا يكون لها ، بقدر الاستطاعة ، اشتراك معه أو رباط ، فانها تطلع إلى الوجود الحقيقي وتهفو إليه (٦٥) .

— هو كذلك .

— إذن فهنا أيضاً تحتقر نفس الفيلسوف [د] الجسد وتهرب منه وتسمى على العكس إلى أن تكون قائمة بمفردها .

— هذا واضح .

(٦٢) سنترجم *ti* اليونانية في الأغلب بـ « شيء » ، أو « أحد » . وحينما يكون السياق سياق الحديث عن الحقائق فإن ذلك سيعني أحد المثل . وهكذا فإن الموجودات ، تعني الحقائق الموجودة وجوداً فعلياً وليس الموجودات الحسية . (٦٣) أى لا يزعجها الجسم لا في لحظات معرفته ولا في لحظات انفعاله .

(٦٤) *autê kath' autên* .

(٦٥) النفس تهفو بكليها إلى الوجود الحقيقي وتطلعها إليه ليس بمجرد تعلق عقلي .

- والآله ياسيمياس ماذا عما نلى (٦٦) ؟ هل تقول بأن العدل لذاته (٦٧) شيء موجود أم لا ؟
- بل قول بذلك على التأكيد وحق زيوس .
- وكذلك أن الجمال شيء وأن الخير شيء ؟
- وكيف لا ؟
- ولكن هل حدث لك من قبل مرة واحدة أن رأيت بعينيك مثل هذه الأشياء ؟

فأجاب سيمياس : البتة .

- فهل رأيتها بحاسة أخرى من حواس جسمك ؟ وأقصد كذلك كل شيء : مثل العظم (٦٨) ، والصحة ، والقوة ، وفي كلمة واحدة أقصد جوهر كل الأشياء الأخرى جميعها (٦٩) ، [هـ] أى ما هو (٧٠) كل شيء حقيقة . فهل يتأمل (٧١)

(٦٦) قسم جديد في الفحص يبدأ .

- (٦٧) حرفياً « العدل ذاته » . لاحظ كلمة « شيء » التالية وراجع فوق ، هامش ٦٢ .

(٦٨) أو « الكبير » ، مقابل الصغر ، وهما « المتالان » ، اللذان يرجع إليهما كل ما هو كبير أو صغير .

(٦٩) إذن فهناك مثل عقلية موجودة بذاتها لكل شيء . وما سبق ليس إلا أمثلة وحسب .

(٧٠) هنا تظهر كلمة ousia الشبهة ، ويمكن أن تترجم كذلك بالجوهر أو الماهية .

(٧١) theoretai . الكلمة العرية كاليونانية تماماً تمنى النظر بكل معانيه . ومن هنا كانت معرفة الحقيقة معرفة بالحدس أى بالنظر المباشر بعين العقل .

المراء عن طريق الجسم ما هو حقيقى إلى أكبر درجة فى هذه الأشياء ؟ أم أن الأمر هو بالأخرى أن ذلك الشخص منا الذى يكون قد هيا نفسه (٧٢) هلى أفضل وأدى وجه لى يفكر فى الشيء ذاته الذى يقوم بفحصه ، ذلك الشخص ألىس هو من سيقرب أعظم اقتراب من معرفة كل واحد من الأشياء (٧٣) ؟

— هذا مقطوع به .

— ولكن ذلك الذى سىستطيع فعل هذا على أنى (٧٤) وجه ، ألىس هو من سيقرب من كل شيء ، بقدر الإمكان ، بالعقل (٧٥) وبالعقل وحده ؟ والذى لى يصطاحب معه فى فعل تعقله لا البصر ولا أية حاسة أخرى ولن [٦٦] يجعل واحدة منها ترتبط ببرهنته (٧٦) ، بل سىستخدم العقل ذاته قائما بذاته لىجرى وراء صيد (٧٧) الموجودات كل منها فى ذاته قائما بذاته وخالصاً ، وذلك بعد أن يكون قد تخلص (٧٨) إلى أقصى درجة بقدر الإمكان من هيوه ومن

(٧٢) كل ما سبلى حتى ١٩ ه هو تفصيل لمعنى هذه التهيئة وهذا التدريب .

(٧٢) من الأشياء الحقيقية ، أى الموجودات العقلية ، أى المثل ذاتها .

(٧٤) لاحظ هنا ظهور مفهوم التقاء والخلوص فى هذا السياق المعرفى .

ولكن كلمة katharos تعنى كذلك أخلاقياً ، الطاهر ، ، وسىأتى بعد قليل الحديث عن الطهر .

(٧٥) dianoia ، أو الفكر .

(٧٦) logismos . والترجمة الحرفية هى : « وان يجر واحد منها مع .

[أو : وراء] برهنته . »

(٧٧) يمكن أن يمتون مدخل إلى فلسفة أفلاطون بعنوان : « أفلاطون أو

صيد الحقيقة » . راجع فوق ، هامش ٥٧ .

(٧٨) راجع ٦٦ ه .

آذانه، بل، إن كان يمكن قول هذا، ومن جسده جملة، حيث أنه هو الذى يدخل الاضطراب على النفس ولا يسمع لها، عندما تدخل فى صلة معه، بالوصول إلى الحقيقة وإلى التأمل العقل (٧٩) ؟ أليس هذا الشخص، ياسيمياس، هو الذى سيصل إلى الإمساك بالحقيقة، إن كان هناك على الإطلاق من سيكون ذلك ممكناً له ؟

فصاح سيمياس : إنه لحق أعظم الحق ما تقول ياسقراط . [ب] واستطرد سقراط : فهناك ضرورة (٨٠) إذن أن يتوصل من لهم الحق فى أن يطلق عليهم إسم الفلاسفة (٨١) إلى رأى كهذا بحيث يقولون لبعضهم البعض أشياء من هذا القبيل : دانه لمن الممكن حقاً أن يكون هناك شيء كالدرج الذى يقودنا [مصاحباً العقل فى بحثه] (٨٢) وهو أنه طالما أن الجسد معنا وأن نفسنا تستظل تحت هذه الدوحة، فلن نخرج أبداً، وكما يجب، ما نهفوا إليه، ونحن نقول إن ما نهفوا إليه هو الحقيقة . ذلك أن الجسم يضع أمامنا ألف عائق وعائق بسبب الحاجة التى فرضت علينا [ج] أن نطعمه وأن نرعاه . وإلى جانب هذا فقد تصيبنا الأمراض وتضعنا

(٧٩) هكذا نترجم هنا phronêis . وواضح أنه يمكن أن نضيف إلى المقصود حصيلة هذا التأمل فنرجع إلى معنى « الحكمة » أى مضمون العلم (راجع فوق هامش ٥٧) . وستترجم نفس اللفظ فى ٣٨٦ و ٢١٦٨ د بالفكر . (٨٠) حينما يقول أفلاطون د من المحتمل ، أو د من الضروري ، فانه يقصد بـ كل حالة ما يقول . ومعنى الفرض (أى الوجوب) هنا واضح : وراء هذا كله أن الفلسفة واحدة ودرجها واحد .

(٨١) كثير ما يقابل القارىء التمييز بين الفلاسفة الحقيقيين وللازيين (وهؤلاء هم أصدقاء الجسد، انظر ٦٨ ب - ج) . (٨٢) أنظر مقدمة هذا القسم، ص ٥٠ - ٥١ وتعليق ما كهورث على هذا النص .

من متابعة صيدنا الوجود الحقيقي . وهو كذلك يملؤنا بالفرح والحب والشهوة والخشية ، وبأوهام من كل نوع وبالكثير من السخافات ، حتى أنه ، كما قيل بحق ، لا يصبح في الواقع ممكناً لنا بسببه أن تأمل عقلياً أى شيء أياً ما كان . أما الحروب والخلافات والمعارك فليس هناك ما يسببها إلا الجسم وشهواته . فكل الحروب تنفأ بسبب [الرغبة في] امتلاك الثروات ، ولكن إذا كان امتلاك الثروات [د] ضرورة علينا فما ذلك إلا بسبب الجسم ، [وهكذا نكون] عبيداً علينا العناية بأمره . وبسببه أيضاً لا يتوفر لنا الفراغ (٨٢) للفلسفة نتيجة لكل هذا . ولكن أسوأ ما في الأمر كله ، حتى لو ترك لنا بعض الفراغ واتجهنا نحو لحص شيء ، فإنه ينقض علينا من جديد في بحوثنا من كل ناحية حاملاً معه الإزعاج والاضطراب ويذهلنا إلى حد أننا لا نستطيع بسببه تمييز (٨٤) الحقيقة . وهكذا يظهر لنا بالفعل أنه إذا كان لنا أن نعرف على الإطلاق شيئاً معرفة خالصة [هـ] فإن علينا أن نتدع عنه وأن تأمل النفس ذاتها الأشياء ذاتها . وعند ذلك ، فيما يبدو ، فإننا سنحوز ما نهفوا إليه ونعلن أننا نجبه ، ألا وهو الفكر ، بعد أن نموت ، وهذا هو ما تعلته الحجة ، أما بينما نحن أحياء فلا . وإذا كان من غير الممكن أن نعرف ، بمصاحبة الجسد ، شيئاً معرفة خالصة ، فأحد شيئين : إما أنه لن يكون ممكناً على الإطلاق أن نحوز تلك المعرفة ، وإما أن يكون ذلك بعد الموت . [٦٧] ففي هذه الحالة تكون النفس بمفردها قائمة بذاتها ومنفصلة عن الجسد ، أما قبلها فلن تكون كذلك . وطالما

(٨٢) ليس مصادفة أن يأتي ذكر الفراغ بعد ذكر العبودية ، وخاصة المواطن الحرى الفراغ . ويحت أن تذكر طبيعة النظام السياسي اليوناني عندما نقرأ ما يقوله أفلاطون عن عبودية الجسد وعن أن النفس يجب أن تكون له السيد .

(٨٤) kathoran وهو فعل يعنى أصلاً الإبصار ، ولكنه يستخدم هنا على مستوى الإدراك العقلي .

سنكون أحياء فان الطريقة ، فيما يبدو ، التي ستجبتنا أقرب ما تكون إلى تلك المعرفة هي ألا نكون لنا ، إذا استطعنا ذلك بقدر الإمكان ، مع الجسد معاشرة ولا تشترك معه في شيء ، اللهم إلا في حالة الضرورة القصية ، وألا نترك أنفسنا تلوثنا طبيعته ، بل أن نتخلص منها ونطهر ، وذلك حتى تأتي اللحظة التي ينبغي فيها الإله نفسه (٨٥) . متطهرين هكذا بتخلصنا من جنون الجسد ، فانه لمن المحتمل أن تكون مع موجودات مماثلة (٨٦) وأن نعرف نحن [ب] بأنفسنا كل ما هو نقي خالص . هذه هي الحقيقة بلا شك . فليس من المسموح به أن يلبس غير النقي ما كان قبيحاً (٨٧) . هذا هو ، ياسيمياس ، فيما أعتقد ، ما يجب أن يقوله بعضهم لبعض كل المحبين الحقيقيين للمعرفة وأن يعتقدوا فيه . أولاً يبدو لك الأمر كذلك ؟

— بل هو كذلك تماماً يا سقراط .

فقال سقراط : فان كان كل هذا صحيحاً ، أيها صاحب ، فالأمل عظيم اتى حيناً أصل إلى حيث أذهب ، سأحوز هناك وعلى نحو مرض ، إن كان ذلك ممكناً في أى مكان ، على ما بذلنا من أجله هذا الجهد العظيم خلال حياتنا السابقة ، بحيث أن [ح] هذا الرحيل الذى يفرض على اليوم يصحبه أمل طيب عندى وعند كل رجل آخر

(٨٥) إشارة إلى الحديث السابق عن رفض الاتجار .

(٨٦) أى الطاهرة الخالصة النقية هي الأخرى .

(٨٧) أو د أن يلبس غير الطاهر ما كان طاهراً . وهذا تطبيق هام ، معرفى أو أخلاقى معاً ، لبداً خطير في نظرية المعرفة الأفلاطونية (وعند كثيرين من غير أفلاطون من اليونان) : الشيء يعرف الشيء (وكذلك : لا يعرف الشيء إلا الشيء) . ولعل تأثير العقائد الأورفية هنا كبير كذلك .

يرى أن عقله (٨٨) قد تبيأ على اعتبار أنه قد تطهر..

فأجاب سيمياس : تماماً .

— أما من التطهر، أفلا ينحصر ، كما قيل في البرهنة السابقة منذ لحظة (٨٩) —
في انفصال النفس بقدر الإمكان عن الجسد وفي تمويدها على أن تلم أطرافها منه .
كل ناحية وأن تتجمع ، وأن تحيا بقدر المستطاع ، سواء في الحاضر الآن أو في
[د] سيلي (٩٠) ، وحيدة قائمة بذاتها ، وقد تحررت من الجسم كما يتحرر
من القيد ؟

فأجاب : تماماً .

— وأوليس هذا هو ما يسمى بالموت : تحرر النفس وانفصالها عن الجسد ؟
فكانت لإجابته : بلى ، بلى هو كذلك تماماً .

— ولكن تحررها هو ، كما نقول ، ما يصبروا إليه دائماً وإلى أقصى درجة
المشتغلون بالفلسفة على الحقيقة وهم وحدهم . وما يتدرب عليه هؤلاء الفلاسفة .
ليس شيئاً آخر غير هذا : التحرر والانفصال عن الجسد . أليس كذلك ؟
— هذا واضح .

— فسيكون إذن من المضحك ، كما كنت أقول في البداية (٩١) ، أن رجلاً
كان [هـ] يرن نفسه في حياته على العيش في حالة أقرب ما تكون إلى حالة الموت ،
يثور عندما تمثل أمامه هذه الحالة ؟

(٨٨) dianoia . والمعنى أنه ما دام العقل قد تطهر فإنه يكون قد تبيأ واستعد .
أحسن استعداد للوصول إلى معرفة الحقيقة .

(٨٩) أى فيما بعد الموت .

(٩٠) هو الفيلسوف . راجع ٦٤ ب ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ ...

(٩١) هنا يعود أفلاطون إلى مفهوم الكثرة ، ويقابلها بالفيلسوف الحقيقي ..

سيكون هذا مضحكا ، وكيف لا يكون كذلك ؟

فاستطرد سقراط : الحق والواقع إذن يا سيمياس أن للشغلتين حقيقة بالفلسفة يتقربون على الموت وهم أقل البشر خوفا من حضور الموت . الخس الامر على ضوء ما يلي : إذا هم كانوا في نزاع كامل مع الجسد ، ويرغبون في أن تكون النفس وحدها قائمة بذاتها ، هذا على حين أنهم يصابون بالذعر ويثورون عندما يحدث هذا ، ألن يكون تناقضا صارخا من جانبيهم إذا هم لم [٦٨] يهيبهم الرضا عن الذهاب إلى هذا المكان الذي يأملون ، فور وصولهم اليه ، أن يلقوا ما كانوا يحبونه أثناء حياتهم ، وما كانوا يحبون هو الفكر ، وأن ينفصلوا عن ذلك للرافق لهم والذي كانوا في نزاع معه ؟ وكثيرون هم هؤلاء الذين ، وقد مات لهم بشر ، صبي صاحب أو زوجة أو ولد ، أرادوا برغبتهم الذهاب إلى هاديس يحركهم هذا الأمل : أمل أن يروا هناك من يشناقون إليهم وأن يبقوا في صحبتهم . والآن ، فإذا كان أحدهم مغرما حقيقة بالحكمة ، وممكنا في قوة بأطراف هذا الأمل نفسه ، سو هو أنه لن يلقاهما في مكان آخر على الإطلاق وبمعنى [ب] الكلمة إلا في هاديس ، هذا الرجل هل سيثور وهو يموت وأن يسعد بأن يكون في ذلك العالم نفسه ؟ إنه لواجب أن يعتقد ذلك ، يا صديقي ، إن كان فيلسوفا حقيقيا ، لأنه سيعتقد اعتقاداً قويا في هذا : أنه لن يلقى الحكمة خالصة في أى مكان آخر على الإطلاق إلا هناك . فان كان كل هذا صحيحا ، ألن يكون من الخارج على المقول خروجا عظيما ، كما كنت أقول منذ قليل ، إذا أصيب مثل هذا الرجل بالذعر في عالم الموت ؟

فاجاب سيمياس : نعم خروجا عظيما وحتى زيوس . فاستطرد سقراط : إذن ، أفلا يشهد في ظنك شهادة كافية أن هذا الرجل ليس صديقا بالحكمة [ح] بل صديق للجسد إذا حدث ورأيه يثور وهو على وشك للموت ؟ وأن يحدث

أن يكون هذا الرجل نفسه عبا للثروة ومعبا لمظاهر الكثرية ، إما لهذا أو ذاك .
ولما لهما معا ؟

فاجاب : هو كذلك تماما على نحو ما تقول .

فقال سقراط : والآن ، يا سيمياس ، ما يسمى بالشجاعة ، أليس مما يليق
للأكبر درجة من يتجهون هذه الوجهة ؟

فاجاب : هو كذلك بلا أدنى شك .

— والاعتدال إذن ، أو ما تسميه الكثرة من الناس بالاعتدال ، أى ألا
ترك المرء الرغبات تغمره بل أن يعاملها فى استهانة ويكبح جماحها ، أليس هذا
هو شأن من يستنبطون بالجد ويعيشون فى الفلسفة وحدهم ؟
[د] فاجاب : بالضرورة .

واسترد سقراط : وإذا أنت رغبت فى التفكير فى تلك الشجاعة التى نخدمها
عند الآخرين وكذلك فى اعتدالهم ، إذن لبدأ لك ذلك أمراً غريباً .
— وكيف ذلك يا سقراط ؟

فاجاب : أنت تعلم أن الموت يعتبر عند كل الآخرين من بين أعظم الشرور .
فقال : وكيف لا أعلم ذلك !

— ولكن هؤلاء الصبيان الذين قد يحدث ويجهلون الموت ، ألا يجهلونهم
خوفاً من شرور أعظم ؟

— هو كذلك .

— وهكذا فهم جميعا شجيمان بسبب الخوف ولأنهم يخافون ، عدا الفلاسفة .
ولكن أليس من المناقض للعقل أن يكون امرؤ شجاعاً بسبب الخوف وبسبب
الجهل ؟

[هـ] - بالطبع .

- وماذا عن المسيطرين على أنفسهم من بينهم ؟ أليسوا في نفس تلك الحالة ، حيث أنهم معتدون بسبب نوع من الاختلال (٩٢) ؟ وقد يقول إن هذا غير ممكن ، ولكن اعتدالهم هذا الساذج يردم إلى حالة كهذه : فهم يخشون أن يحرموا من بعض اللذات التي هم فيها راغبون ، ولهذا فإنهم يصومون عن بعض اللذات تحت تأثير بعضها الآخر الذي يسيطر عليهم . ورغم أنهم يسمون اختلالا [٩٩] أن يكون المرء واقعا تحت حكم اللذات ، إلا أن هذا لا يمنع من حدوث أنهم يسيطرون على بعض اللذات بسبب أن بعضها الآخر يسيطر عليهم . وهذا يشبه ، كما كنت أقول منذ لحظة ، من أنهم ، على نحو ما ، معتدون بسبب الاختلال .

- يبدو هذا بالفعل .

- وربما لم تكن هذه ، يا سيمياس الموفق ، هي الطريقة الصائبة للتبادل في ميدان الفضيلة : تبادل لذات بلذات ، وأحزان بأحزان ، وخاوف بخوف ، الأكبر منها مكان الأقل كما لو أن الأمر أمر تعامل مالى . إنما العملة الوحيدة الصالحة التي يجب تبادل كل هذا بها هي الحكمة (٩٣) . [ب] فيها وعن طريقها تشترى وتباع في الحق الشجاعة أو الاعتدال أو العدالة ، وصفة عامة للفضيلة للحق ، ما دامت الحكمة تصطبغها (٩٤) . وسواء في هذا إن اضيفت أو إن

(٩٢) المقصود عند النظام .

(٩٣) أى نصير معتدين وغير ذلك من أجل الحكمة وليس من أجل شيء آخر . ولنتذكر مذهب سقراط : الفضيلة معرفة .

(٩٤) أى حقه لأن الحكمة تصطبغها .

تقصت لذات أو مخاوف أو كل الأشياء التي من هذا القبيل . أما إن انفصلت هذه الأشياء عن الحكمة وتبدلت بعضها لقاء البعض فلي تكون مثل هذه التفضيلة إلا نوعاً من الرسم الخادع للنظر وجديرة في الحقيقة والواقع بالبعد وإن تكون فيها صحة (٩٥) أو حقيقة . فالحقيقة في الواقع [ح] ما هي إلا نوع من التطهر من كل ما شابه هذا ، وكذلك الاعتدال والعدالة والشجاعة ، بل إن الحكمة ذاتها هي أداة للتطهر . وإنه لمن المحتمل أن أولئك الذين أسسوا لنا « الأسرار » (٩٦) لم يكونوا رجالاً يستهان بهم ، فقد قالوا لنا في الحق منذ قديم ، ولكن رمزاً ، إن من ينذهب إلى هاديس وهو لم يتطهر ولم يأنس الأسرار سيظل مغموراً في الطين ، أما المتطهرون ومن لقنوا الأسرار فسيكون مقامهم ، عند وصولهم إلى هناك ، إلى جوار الآلهة . وكما يقول الخبراء بالأسرار فإنهم « كثيرون من يرفعون الصولجان [د] ولكن قليلاً منهم هم المجهزون » ، وهؤلاء ليسوا ، في رأيي ، غير من اشتغلوا بالفلسفة على الوجه الصحيح (٩٧) . أما عنى فاني لم أعمل شيئاً أثناء حياتي ، بقدر استطاعتي ، من أجل أن أكون من بين هؤلاء ، وقد سميت نحو هذا بكل الطرق . أما أن سعي كان على ما يجب وإن

(٩٥) أي قناه . والصحيح هو الخالص ، وعكسه الفاسد . صله « الصحة » بالحقيقة عند أفلاطون موضوع طريف ، لأن تأثره بالطب عظيم .
(٩٦) أو « تعاليم الدخول إلى الأسرار » الدينية والأورفية خاصة .

(٩٧) في كل الإشارات إلى « الأسرار » الدينية ، نجد أفلاطون يستخدمها صلاً يرتفع به ومنه إلى مفهومات عقلية وضع لها بدائل أو مقابلات في عالم الفلسفة . والمقصود في النص الأورفي للثب أن الذين جذب الإله روحهم إليه وحل فيها ، أي الملهمون ، قليلون بين المشتركين في الإحتفالات الدينية والتي كان يعمل فيها المشتركون عحياناً فيما ييسر .

كنت وصلت إلى شيء ، فأتنا سنعرف اليقين بخصوص هذا عندما نصل إلى هناك ،
إن شاء الإله ، بعد قليل . هذا هو ما أعتقد .

واستمر قائلا : ما هو ذا إذن ، يا سيمياس وأنت يا كليس ، دفاعي عن
أنه يحق لي أن أترككم أنتم وأسيادى (٩٨) هنا بغير أن [هـ] يشق على تحمل
ذلك وبغير أن أتور ، وذلك لاعتقادي أنني سألتى هناك ، على نحو ليس أقل
من هنا ، أسياداً طيبين وأصحاباً طيبين (٩٩) . أما العامة فلا يوحى هذا اليهم
إلا شكاً . والآن إذا كنت نجحت في أن يكون دفاعي أكثر إقناعاً في نظركم بما
كان في نظر القضاة الاثنين ، إذن لكان هذا عظيماً .

(٩٨) أى الآلهة .

(٩٩) أى آلهة أخياراً وبشراً أخياراً . قارن «الدفاع» ، ٤٩ - وما بعدها .

البرهنة على خلود النفس

- (١) صعوبة يرضها كييس وغصبا — برهان الاضداد (٥٦٩ - ٥٧٢)
 ب (برهان التذكر (٥٧٢ - ٧٧ ب)
 ج (اعتراض والد عليه — برهان البساطة — نتائج (٧٧ ب - ٨٤ ب)

صعوبة : ماذا يضمن بقاء النفس ؟ (٦٩ ٥ - ٧٠ ب) — غصبا
 (٧٠ ب د) — برهان الاضداد (٧٠ د - ٧٢ ٥)

ها قد انتهى سقراط من الدفاع عن «أوله» ، والاهجة حتى الآن شخصية
 لأننا في مجال حديث سقراط عن نفسه مبرراً سلوكه خلال حياته الماضية . أما
 الحديث عن النفس ذاتها وبصفة شاملة فإنه لا يبدأ إلا مع تعليق كييس على
 ما قاله سقراط . فهو يرى أن سقراط قد تكلم «كلاماً جميلاً» ، ولكن العديد
 من البشر يشكون في استمرار النفس على الحياة بعد الموت . فالذي يمنع أن
 تبتثر في الهواء كالدخان وتطايرها الريح ؟ وحتى إذا اقتنعنا ، وكييس يريد أن
 يقتنع ، بكلام سقراط حول أن النفس تستطيع في هذه الحياة أن تلم أطرافها
 وأن نصبح في ذاتها وبعبدة عن الجسد وشروبه ، فهل في هذا ضمان لأن تستمر

موجودة بعد الموت ؟ إن كييس يطلب « تأكيداً » و « إقناعاً » بخصوص قتلين : (أ) أن النفس ستكون موجودة بعد الموت ، (ب) وأنها ستكون ذات نشاط وقادرة على التفكير . وهكذا يعطى كييس الدفعة الحقيقية للحوار ، لأن سقراط يوافقه على أنه من المناسب بحث الأمر بحثاً عميقاً أى تفصيلياً لبيان إنه كان كل ذلك « ممكناً ومحملاً » أم لا .

وهو يبدأ بالإشارة إلى أقوال مأثورة عن القدماء ، مصدرها الواضح هو التعاليم الأورفية ، تؤكد أن النفوس توجد في « هاديس » أى العالم الآخر أو السفلى ، وأنها ذهبت إلى هناك من هنا ، وأنها ستعود من هناك وتولد من الموت . ولكن سرعان ما يتمدى هذه الأقوال المنقولة ، ليبحث عن برهان آخر ، متجاوزاً هكذا « الثقل » ليعتمد على العقل .

وأول ما يفعله هو توسيع نطاق البحث ليشمل كل ما هو ذى حياة أو على الأقل كل ما له نشأة وميلاد ، وذلك ليرى إن كان كل شيء لا ينشأ ولا يظهر إلى الوجود إلا من ضده . والمرحلة الأولى في برهانه هي إقرار وجود التضادات وإظهار أن الأحسن لا يصير أحسن إلا بعد أن كان أسوأ ، وأن الأضعف يأتي من الأقوى ، والأصغر من الأكبر وهكذا ، ثم يعمم هذه القاعدة على كل شيء (١٧١) . ثم يؤكد بعد ذلك أن حركة الميلاد مزدوجة ، فهي من ضد إلى ضده . ومن هذا الأخير إلى الأول ، فهي ليست في اتجاه واحد . وهكذا الحياة ، وضدها الموت . إذن يكون هناك « نشتان » أو نشأة مزدوجة ، أحد أطرافها واضح في التجربة الإنسانية وهو الذى يذهب من الحياة إلى الموت / وتبعاً لما اتفق عليه الطرخان من قبل فهناك ضرورة أن تكون هناك كذلك نشأة تنهض من الموت إلى الحياة . وهكذا فالخى ينشأ من الميت ، وذلك بإطلاق بيتي كلمة

سمى (٧١ د) . إذن فلا بد أن تكون النفوس موجودة في هاديس ومثله تعود
على الحياة (٧١ هـ ، ١٧٢) .

ويريد سقراط أن يؤكد برهانه ، فيعود إلى مفهوم « التوازن » بين طرفي
حركة الميلاد ، فلو لم يكن هناك هذا التوازن ولم تكن تلك الحركة دائرية ،
وكانت على العكس من ذلك حركة مستقيمة أى في اتجاه واحد ، إذن لكان
مصير كل الأشياء واحداً ، أى الموت الكامل (أو الحياة الدائمة) ، وإذن
لتوقف كل ميلاد وكل نشأة ولكن هذا غير صحيح ، كما تظهر ذلك التجربة ،
إذن فالفرض الأول غير مقبول ، ولابد من قبول الاتجاه المزدوج لحركة
الميلاد ، من الشيء إلى ضده ومن هذا الضد إلى الضد الأول . وهكذا فإنه يكون
من المؤكد (٧٢ هـ ، ٨) ، أو حرفياً : « في الحقيقة ، أو « في الواقع » أن الأحياء
يظهرون من الموتى وأن نفوس الموتى قائمة وموجودة .

طبيعة النفس :

ليس في هذا الجزء كلام كثير يخص موضوع طبيعة النفس ، ويمكن أن نحصر
ما يهم ذلك في نقطتين : الأولى أن السطور الأولى (٦٩ هـ - ١٧٠) تؤكد
« شيئية » النفس ، أى النظر إليها على أنها شيء ، وفي هذا سيتفق أفلاطون مع
« العامة » أو الجمهور . وجدير بالتنويه أن المفهوم الشعبي اليوناني عن النفس لا يزال
يربط بينها وبين « النفس » ، وهو المفهوم الذي نجده في المراحل السابقة من
الفكر اليوناني وخاصة عند هوميروس . غشية الرجل العادي من بصر النفس
تأتي من أنه يتصورها على صورة « ريح » (١) . وإذا كان كييس يعرض هكذا

(١) من الموضوعات الطريفة الجديدة بالبحث الصلة في اللغة العربية في
« مراحل تكوينها الأولى بين النفس والنفس والروح والريح » .

وجهة نظر الإنسان العادى ، فإن دوره باعتباره الباحث المدقق يعود إلى الظهور عندما يطلب (٧٠ ب) أن يبحث الموضوع بحثا تفصيليا .

النقطة الثانية هى أن أفلاطون فى معظم هذا الجزء لا يتحدث عن النفس بل عن « الحياة » بصفة عامة ، وهكذا فإنه يمكن القول إن برهان الاتحاد هو برهان على خلود الحياة أولا ، ولا يأتى التخصيص على النفس إلا فى الكلمات الأخيرة من نتيجة البرهان : « أن نفوس الموتى موجودة » (٧٢ د - ١٠٠) . وكما سنرى فإن كلام أفلاطون خلال المحاورة ككل بعضه يركز على النفس كذات مفكرة وبعضه يركز عليها كحياة ، ومن هذا البعض الأخير الجزء الحالى من المحاورة .

الخُلو د :

هنا ، كما أشرنا من قبل ، البداية الحقيقية لبحث موضوع خلود النفس . وعلم هو جدير بالإنتباه أن سقراط يشير فى البدء إلى الآفوال المأثورة والمقائد الأورفية حول وجود النفوس فى هاديس . ولكنه سرعان ما يتجه إلى البرهان العقلى ، فيبدو من النص (٧٠ د) أن تلك المقائد المنقولة لا تكفى . وقد وضع لنا من بداية الحوار الفلسفى أن سيمياس وخاصة كيبس لا يكتفيان « بما يقال » أو « بالمأثور من القول » حتى وإن حاظته حالة الأسرار الدينية ويريدان التعبير العقلى لكل ما يقال ، وسنرى أمثلة أخرى خلال ما سيلي من المحاورة . وكما لاحظنا فوق فإن الجديد فى هذا الجزء هو أن سقراط يتحدث عن « الحياة » بصفة عامة ، وهذا مقصود ، كما يبين النص (٧٠ د) ، من أجل تأسيس البرهان على أسس قوية ، أى على استقراء الطبيعة كلها ، على الأقل الطبيعة الحية نباتا وحيوانا ، وإن كانت هناك مواضع يبدو فيها أفلاطون متحدنا من نشأة الاتحاد فى كل شئ (مثلا الكبير من الصغير فى ٨٧٠ - ١٧١) .

ومراحل هذا البرهان ثلاثة : مرحلة وضع المبدأ العام عن طريق استقراء الطبيعة الذى يظهر ترابط ظهور الأضداد واختفاها أى نشاطها وفنائها . المرحلة الثانية هى تطبيق هذا المبدأ العام على الحياة والموت ويبان أن هناك حركة من الحياة إلى الموت ولا بد أن تكون هناك حركة مقابلة تذهب من الموت إلى الحياة . ولكن أم المراحل فى نظرنا مجرد الثالثة (٧٢ وما بعدها) التى يدافع فيها سقراط عن المبدأ العام للبرهان ، أى عن مفهوم التوازن بين اتجاهى حركة الميلاد من ضد إلى ضد وبالعكس ، فهو يبين أن نتائج رفض هذا المبدأ لا يمكن قبولها .

وينبغى أى تسامول : هل يجيب هذا البرهان على المطلب الذى حدد فى أول الحديث عنه ؟ إن مطلب كييس (٧٠ ب) كان أن يؤكد سقراط على شيتين : (١) أن النفس ستوجد بعد الموت ، (ب) أنها ستكون عند ذلك ذات نشاط وذات نشاط فكري على الأخص . وعلى ضوء هذا يتضح أن برهان حركة الأضداد المتبادلة لا يخص إلا المطلب الأول فقط ، ويترك جانباً مسألة احتفاظ النفس بالفكر بعد الموت . ومن هنا فإنه ، إذا أخذ بمفرده ، برهان غير كامل .

وإذا أردنا الآن أن نتحدث عن الجوانب ، الشكلية ، فى هذا الجزء ، فإننا نلاحظ أولاً ظهور فكره البرهان (tekmerion) بعد الحديث عن الأقوال المأثورة ، مباشرة (٧٠ د ٢) . فابتداء من هنا سيصبح هدف سقراط البرهنة على خلود النفس ، وتعود كلمة « البرهان » إلى الظهور فى ٧٢ أثناء استخلاصه لنتائج مرحته (على الدقة فى عامة المرحلة الثانية التى أشرنا إليها) . ونلاحظ أن أفلاطون يستنظم فى نفس المعنى (البرهان أو الحججة) كلمة logos فى نفس النص الأول (٧٠ د ٥) . وترتبط بالبرهان فكرة « الضرورة » المنطقية ، وتجدعها ظاهرة هنا نصاً فى مواضع كثيرة (٧٠ ٧١ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٠) .

ورغم هذا فإننا نلاحظ أن مطلب سقراط ليس إلا الوصول إلى احتمال خلود النفس، لأنه يستلزم في أول كلام له في هذا الجوه (٧٠ ب) كلمة *eikos* وهي تدل على ما هو محتمل فقط بأزاء ما هو يقيني. ومن هنا، فيما يبدو، كان ظهور مفهوم البرهنة الكافية (*ikanos* ، ٧٠ د ٢ ، وانظر كذلك ١٧١ ٩ د ٢) التي ترضى المستمع رغم إمكان التعمق الأوسع في الموضوع. وهل أية حال فإننا لا يجب أن ننسى أن كل هذا القسم موضوع تحت راية التأكيد والاقناع لا غير، وذلك كما يظهر من ٧٠ ب.

ومن الملاحظات المنهجية على هذا الجزء كذلك أنه يضع مبدأ تعميم البحث من أجل الوضوح (٧٠ د)، ويستخدم الاستقراء وما هو أقرب إلى طريقة قياس الغائب على الحاضر (كما أن هناك حركة من الحياة إلى الموت، فحتى تكون الصورة كاملة فإنه يجب أن تكون هناك كذلك حركة من الموت إلى الحياة، ونحن لا نرى إلا الحركة الأولى ولكننا نقيس عليها للوصول إلى وجوب الحركة الثانية وذلك ابتداء من مبدأ دائرية أو ازدواجية حركة النشأة بين الازدحام) وطريقة القياس بالرفض والبراقى (إذا لم يكن هناك إلا الموت بعد كل حياة ولم تكن هناك حياة بعد الموت، إذن لكان كل شيء قد صار إلى الفناء، ولكن هذا غير صحيح، إذن لابد أن تكون هناك حياة من الموت). أخيراً فإن هناك تأكيداً في مواضع متعددة على ضرورة الإتساق بين المبادئ والنتائج، وهنا تظهر كذلك فكرة الضرورة المنطقية (٧١ أ، ١٧٢).

٥٦٩ — ٥٧٢ د

[٥٦٩ أ] بعد أن تحدث سقراط على هذا النحو تناول كليسيس الكلمة وقال: لقد تكلمت يا سقراط، فيما بدا لي، كلاماً جليلاً بصفة عامة، [٧٠] ولكن فيما يخص موضوع النفس فإن قنبراً كبيراً من الفلك يلا صدور الناس: فلما انتهى

يجتمع ، بعد أن تفارق النفس الجسد ، ألا تصبح في أى مكان بعد ذلك وأن تفقد وأن يفقد أثرها في نفس اليوم الذى يموت فيه الإنسان ، وأنها ما أن تفادى الجسد وتباعد عنه حتى تشتت كأنها تنفس أو دخان وأن تبدد في الهواء ولا يعود لها وجود في أى مكان ؟ ذلك أنها لو كانت على نحو ما مجمعة أطرافها قائمة بذاتها وقد ابتعدت عن تلك للشروط التى حددتها منذ قليل ، إذن لكان الأمل جيلا كبيرا [ب] يا سقراط أن يكون الأمر حقيقة على نحو ما تقول . ولكن الذى يتطلب تأكيداً (١٠٠) واقعا كبيرين فيما يبدو هو [بيان] كيف أن النفس تظل موجودة بعد موت الإنسان وكيف أنها تحتفظ بنوع من النشاط والفكر (١٠١) .

— حق ما تقول يا كيئس ، قال سقراط . ولكن ماذا نفعل ؟ هل تريد أن نتحدث عن تلك الأمور بالتفصيل (١٠٢) لكى نرى إن كان ذلك ممكنا أم لا ؟ فرد كيئس : عن نفسى على الأقل ، فانه سيسرنى أن أستمع إلى رأيك بخصوص هذه الموضوعات .

فقال سقراط : يبدو لى أنه لو كان بعضهم [ـ] يسمعا الآن فانه لن يقول ، حق لو كان مؤلف كوميديات ، لنتى أثر (١٠٣) وأنكلم فيما لا يعنينى .

• paramuthia (١٠٠)

(١٠١) أى أنها متظل حية ومتظل مفكرة ، وهو شرط العلم ، والفكر هنا ترجمة لـ phronêsis ، ويرى القارىء أنه لا يمكن أخذ الحكمة ، ترجمة لهذا اللفظ هنا .

(١٠٢) ما سبق كان عرضا أساسيا . من هنا يبدأ التعمق والتفصيل .
(١٠٣) لعله يقصد أرسطوفانيز الشاعر الكوميدي . ويبدو أن سقراط كان متبها بالثرثرة عند مواطنيه (انظر محاوره د ثياتيتوس ، ، ١٩٥ ب - ٣) -

ومادام هذا هو رأيك فيجب إذن أن ننقص الأمر في دقة وتفصيل .

ولنسر في لخصه على نحو مثل هذا : هل توجد نفوس البشر المتوفين في هاديس أم لا ؟ وهناك مذهب (١٠٤) معين قديم أتذكره الآن ، ويقول إن النفوس التي أتت من هنا توجد هناك ، ومن جديد فانها ستعود إلى هنا وتولد من الموتى . فإذا كان الأمر كذلك ، إذا كان الأحياء ينشأون من المتوفين ، [د] أفن ينتج عن هذا أن نفوسنا تعيش هناك ؟ ذلك أنها ما كان يمكن أن تكون من جديد إلا إذا كانت موجودة ، وعلى وجودها هذا سيكون هناك دليل كاف (١٠٥) ، إذا أصبح واضحا لنا بالفعل أن الأحياء لا يأتون من أى شيء آخر إلا من الموتى . أما إن لم يكن ذلك كذلك ، فسيكون علينا البحث عن حجة أخرى .

فقال كيبيس : هو كذلك تماما .

فقال سقراط : إذن فلا تقصر بحثك على الإنسان فقط إن أردت فهم هذا في يسر ، بل فليمتد بحثا إلى كل أنواع الحيوان والنباتات ، أو ، في كلمة واحدة ، إلى كل ما هو ذى نشأة وتكون (١٠٦) ، [هـ] ولنتظر إن كان كل أولئك ينشأون على هذه الطريقة : الأضداد من الأضداد وليس من شيء آخر (وذلك في حالة وجود هذه العلاقة) ، فيكون للجمال مثلا ضد هو القبح فيما تقول (١٠٧) وللعدل ضد هو الظلم ، إلى غير ذلك من آلاف الأمثلة . فلتنظر إذن في هذا : إن كانت هناك

(١٠٤) logos . والمقصود قول ما ثور ذو طبيعة دينية . ولاحظ أن سقراط

يبدأ من التراث ليرتفع إلى البرهان ، والتراث الدينى بطبعه يقرر ولا يبرهن .

(١٠٥) سيفصله سقراط بعد لحظات .

(١٠٦) بهاتين الكلمتين معا تترجم هنا genesis .

(١٠٧) أو د على نحو ما ، pou .

ضرورة تقضى بأنه إذا كان هناك ضد فإنه لا ينشأ هو نفسه من أى شيء آخر إلا من ضده نفسه . مثلا : حينما يصير شيء ما كبيرا ، أليست هناك ضرورة حادثة تقضى بأنه كان صغيرا من قبل أن يصير بعد ذلك كبيرا ؟

— نعم .

— وإذا ما صار أصغر ، أليس من حالة الكبير التى كان عليها [٧١] أنه يصير أصغر بعد ذلك ؟

فاجاب : هو كذلك .

— وممكنذا بالطبع يأتى الضعيف من القوى ، والامرغ من الابطال ؟

— تماما .

— كيف (١٠٨) ؟ إذا حدث وأصبح شيء أسوأ مما كان ، أن يصبح كذلك من حالة كان فيها أحسن ، وإذا صار أعدل فن حالة كان فيها أظلم ؟

— وكيف ينكر هذا ؟

فقال : إذن فمن متيقنون بما فيه الكفاية من هذا : أن كل شيء ينشأ على تلك الطريقة ، أى الأشياء المتضادة من أحوالها .

— تماما .

— وشيء جديد : هناك أمر نبعثه فى هذه الأشياء ، وهو أن بين كل ضد وحده هما الإيتين توجد نشأتان ، [ب] واحدة من أحدهما إلى الآخر ، وأخرى من جديد من هـذا إلى ذاك : فبين شيء أكبر وآخر أصغر هناك الزيادة والنقصان . أفلا تقول على هذا النحو إن أحدهما يزيد والآخر ينقص ؟

(١٨) فى كل ترجمتنا ، وكيف ، وهى عادة مقابلة *ti de* ، قد تستخدم لتعجب أو للانتقال من مرحلة إلى أخرى فى البرهنة أو لاختلاف النتائج .

فأجاب : نعم .

— ونفس الأمر مع ما يفصل وما يتصل ، ومع ما يبرد وما يسخن ، وهكذا
جمع كل شيء . وحتى إذا كنا في بعض الأحيان لا نستخدم أسماء الأضداد ، فإن
الواقع يشير إلى أن الأمر يكون على هذا النحو بالضرورة : أن الأشياء تنشأ من
بعضها البعض وأن عملية النشوء تكون متبادلة بين الشيء والشيء الآخر .

فأجاب : هو كذلك تماماً .

[ح] فاستطرد سقراط : كيف إذن ؟ أوليس الحياة ضد ، كما أن اليقظة
ضد ، هو النوم ؟
فقال : بلى ، تماماً .

— وما هو ؟

فقال : هو الموت .

— إذن فن بعضهما هما ينشأن ، إذا كانا حدين ، وتكون بينهما نشأتان
مادامتا اثنين ؟

— وكيف ينكر هذا ؟

فقال سقراط : والآن سأحدث أنا عن أحد هذين الزوجين اللذين ذكرتهما
لك منذ لحظة ، عنه هو نفسه وعن نشأته ، أما أنت فتحدث عن الآخر . فأقول
إذن إن هناك من جهة النوم ، ومن جهة أخرى اليقظة ، وإن من النوم تنشأ اليقظة
[د] ومن اليقظة النوم ، وإن إحدى نشأتهما هي النوم من جهة واليقظة من
جهة أخرى . هل هذا واضح أمامك بما فيه الكفاية أم ليس واضحاً ؟
— بل هو كذلك تماماً .

فاستطرد سقراط : والآن تحدث أنت الآن على نفس النحو عن الحياة

والموت (١٠٩). أولست تقول إن ضد الحياة هو الموت ؟

— هذا هو ما أقول.

— وأن كلا منهما ينشأ من الآخر ؟

— نعم .

— فإذا يخرج إذن بما هو حي ؟

فقال : ما هو ميت .

فاستطرد سقراط : وماذا يخرج مما هو ميت ؟

فأجاب : من الضروري (١١٠) الإقرار بأنه الحي .

— فما هو ميت إذن ، يا كيئيس ، تنشأ الكائنات الحية والبشر الأحياء ؟

[ه] فقال : هذا هو ما يظهر .

فقال : إذن فنفسنا تكون في هاديس .

— يبدو هذا .

— ولكن من نشأتى هذين الضدين هناك واحدة أمرها واضح : فواقعة

الموت واضحة من غير شك ، أم لا ؟

فقال : بل هي كذلك تماما .

واستطرد سقراط : فإذا نحن فاعلون إذن ؟ لأن نعال هذه النشأة بتلك المقابلة .

لها ، أم أن الطبيعة (١١١) ستكون عرجاء من هذه الناحية ؟ أليست هناك ضرورة

تقضى بإعطاء فعل الموت نشأة أخرى مضادة له ؟

(١٠٩) وبهذا يصبح المتناور مشغولا عن النتائج .

(١١٠) طبقا لما تم الاتفاق عليه سابقا . انظر ١٧٢ .

(١١١) يظهر هنا ، لأول مرة في « فيدون » ، مفهوم الطبيعة (phusis)

والتأكيد هنا هو على توازن عمليات الطبيعة .

استقال : هي ضرورة مطلقة لامتلك.

— فا هي تلك النشأة المضادة؟

— فعل البعث .

فاستطرد : إذن ، فاذا كان لفعل الميلاد من جديد وجود ، فان النشأة مما هو

[٧٢] ميت إلى الأحياء ستكون هي فعل البعث .

— تماما .

— إذن فهذا متفق عليه فيما بيننا : الأحياء يخرجون من الأموات

كما (١١٢) أن الأموات يخرجون من الأحياء . وما دام الامر كذلك فقد بدا

لي أن هذا برهان كاف على ضرورة أن تكون نفوس الموتى موجودة في مكان

ها ، وأنها من هناك تعود إلى الظهور .

فقال كيبس : إنه ليدور ، يا سقراط ، بما اتفقنا عليه ، أنه من الضروري

أن يكون الامر كذلك .

فرد سقراط : فانظر الآن كيف أننا كنا محقين ، فيما اعتقد أننا ، في أن

نتفق على هذا (١١٣) . ذلك أنه إذا لم يكن هناك تبادل دائم بين الأشياء التي تظهر

إلى الوجود [ب] من بعضها إلى البعض ، وكأنها تدور دورة دائرية (١١٤) ، بل

(١١٢) أو « بقدر » . والجملة في الأصل منفية ، وهي حرفيا : « الأحياء

لا يخرجون من الأموات بأقل من خروج الأموات من الأحياء » .

(١١٣) إضافة لتأكيد مشروعية النتائج السابقة ، وذلك عن طريق إظهار

النتائج غير المقبولة للفرض المضاد .

(١١٤) إضافة جديدة إلى مفهوم توازن الطبيعة . هذا ولمفهوم « الدورة » ،

جنود عميقة في التراث اليوناني السابق على أفلاطون سواء عند الشعراء

أو الفلاسفة .

كان الشيء يحصل في خط مستقيم من شيء إلى حده المواجه له فقط ودون العودة من جديد إلى الشيء الآخر، ويكون إتخاذ الوجهة الأخرى، فإنك ستجد أن كل الأشياء سيكون لها في النهاية نفس الشكل (١١٥) وستعاني من نفس الحالة وستوقف نشوء الأشياء .

فسأله كييس : كيف هذا ؟

فاستطرد سقراط : ليس صعبا مطلقا فهم ما أقول . فإذا وجد مثلا ، من جهة ، فعل التعاس ، أما فعل الإستيقاظ فلم يظهر وينشأ من النوم ليعادله ، فإنك ستجد أن كل شيء سيدل في النهاية [ح] على أن حالة إندوميون (١١٦) ما هي إلا من قبيل الفكاهة ، فلن يكون بحاجة إلى أن يظهر في أى مكان حيث أن كل الأشياء ستكون في مثل حالته : أى ستكون في حالة النوم . وإذا كانت كل الأشياء متشابهة معا ولا يتميز بعضها عن بعض ، إذن فسرعان ما تصح كلمة أنكسا جوراس (١١٧) : « كل الأشياء معا . » وهكذا ، يا كييس الصديق ، فإذا حدث ومات كل ما يشارك في الحياة ، وأنه ، بعد أن يموت ، تحتفظ الأشياء الميتة بنفس الشكل ولا تبحث من جديد إلى الحياة ، ألا يبدو لك بضرورة قاهرة أن كل شيء سينتهي [د] بأن يموت ولن يكون هناك شيء حتى البتة ؟ ذلك أنه إذا كانت الأشياء الحية تأتي من

(١١٥) skhēma ، أو الهيئة ، أو الصورة .

(١١٦) شخصية أسطورية . وجه زيوس شباها دائما ولوما متواصلا . (وفي بعض الروايات أنزل عليه هذا العقاب) .

(١١٧) يقال إن هذه كانت الكلمات التي أفتح بها أنكسا جوراس كتابه « في الطبيعة » ، معبرا عن حالة الأشياء قبل دخول نظام العقل عليها .

أشياء غيرها ، وأنه حدث وماتت هذه الأشياء ، فإذا يكون النسيب من أجل
الأنهوى الأشياء كلها إلى قاع الموت ؟

فقال كيبيس : لا أرى سبيلا واحداً فيما يظهر لى ، بل يبدو أمامى أن ما هو
حق كل الحق .

فقال : فعلا يا كيبيس ، ليس هناك شيء أكثر حقيقة من هذا ، ولم نخطئ
نص حينما اتفقنا حوله ، فالواقع أن هناك عودة إلى الحياة وأن الاحياء ينشأون
من الأموات وأن نفوس الموتى [هـ] تبقى موجودة [ومصير النفوس الطيبة
أفضل ، ومصير السيئة أسوأ] (١١٨) .

ب

برهان التذكر (٧٢ هـ — ٧٧ ب)

يضيف كيبيس من تلقاء نفسه برهاناً جديداً يضاف إلى ما قاله سقراط ، وهو
أنه إذا كان صحيحاً أن التعلم ليس في الواقع ، كما يقول سقراط ، أى أفلاطون في
الحقيقة ، إلا تذكر ، فإن هناك ضرورة أن نكون قد تعلمنا العلم الذى نتذكره
الآن في وقت سابق على ميلادنا وعلى اتخاذنا الشكل الإنسانى الذى نحن عليه ،
إذن فالنفس خالدة . ولكن سيمياس يطلب إيضاح هذا البرهان وتوضيحه ، فيشير

(١١٨) العبارة الأخيرة منقاة فيما يبدو على النص الأفلاطونى ، ولا نعتقد
أن لما مكاناً طبعياً هنا (على عكس ما يعتقد رولان في تعليقه على النص) لأن
برهان التضاد لا يتحدث عن جزاء النفس بل عن محض استمرار وجودها .

ليس كإلى أننا إذا ألقينا على شخص أسئلة حول مسألة ما، وفي ميدان الرياضيات على الأخص، فانه سيكشف بنفسه الحقيقة حول هذا الأمر، على شرط أن توضع الأسئلة بناية، ووصوله هذا إلى الحقيقة حول تلك المسألة غير ممكن إلا إذا كان يمتلك في ذاته العلم .

ولكن تفصيل البرهان وعرضه من زاوية أخرى أشمل يتم على يدى سقراط، وهو يبدأ بتحديد معنى التذكر . فالتذكر هو الوصول إلى علم شيء عن طريق (أو بوساطة أو بمناسبة) شيء آخر (مثلا تذكر شخص عند رؤية قيثارة أو معطف أو غير ذلك، أو تذكر سيمياس عند رؤية كيبس وهكذا)، وذلك سواء أكان الشيطان متشابهين أم غير متشابهين . وفي حالة الأشياء المتشابهة فإن الذهن يقارن بين الشئتين ويتساءل عن مدى تشابههما . ولناخذ مثلا قطعتين من الخشب، فإتاما يتساءل عما إذا كانتا متساويتين أم لا، لأنها تبدو أن أحيانا متساويتين وأحيانا غير متساويتين، ولكننا عن طريقهما نصل إلى فكرة المساواة في ذاتهما، وهى تختلف كثيراً بل جوهرها عن هذه القطعة من الخشب أو تلك، على الأقل لأن هذه القطعة تبدو حيناً متساوية وحيناً غير متساوية، أما المساواة فإنها دائماً كما هي ولا يمكن أن يقال إنها غير متساوية أو يمكن أن تكون كذلك .

وهكذا، ورغم الاختلاف بين الأشياء المتساوية والمساواة في ذاتها، إلا أننا نصل إلى علم هذه الأخيرة عن طريق تلك الأشياء، وهذا لا يمكن أن يسمى إلا تذكراً . ويضيف سقراط أن كل الأشياء المتساوية لا يمكن إلا أن تكون أقل مرتبة من «المساواة» ذاتها، بل إنه يمكن القول إن الأشياء الحسية المتساوية تتطلع إلى «كالمساواة» في ذاتها ولكنها تظل دائماً ناقصة منها . هذا المفهوم، مفهوم «المساواة» في ذاتها، جاءنا من مشاهدة أشياء حسية متعددة، ولكن حتى نتحدث عن مساواة شيء بشيء، فلا بد أن نكون قد أحطنا علماً من قبل هذا، أى

تحل الخبرة الحسية ، بفكرة المساواة في ذاتها ، ، ولما كنا نستنضم الحواس منذ ولادتنا ، فلا بد من حصول هذا العلم لنا قبل الميلاد . وعلى مثال المساواة في ذاتها ، لا بد أن يكون علمنا سابقا بكل ما شاكلها من مفاهيم كالكبير في ذاته والصغير في ذاته وهكذا ... ولا بد أن تكون قد نسينا هذا العلم عند ميلادنا (وإلا لكنا سنظل محتفظين به دائما ولن يكون هناك نسيان ولا تذكر) ثم نعود لتذكره عند رؤيتنا للأشياء الحسية . وهذا هو الحل الممكن الوحيد لأن التجربة تظهرنا على أن كل البشر لا يدركون هذه المفاهيم التي أثّرنا اليها ، ولكنهم يصلون اليها بعد التجربة الحسية ، فلا بد أنهم يتذكرون علما سابقا لهم لأن هذه المفاهيم لا توجد فيما يقدمه الحس اليها ، فن أين ستأتي إذن إلا من علم سابق لنا ولكننا نسيناه ؟ ونتيجة هذا هو أنه لا بد أن تكون نفوسنا قد وجدت قبل اتخاذها الهيئة الإنسانية ، أي قبل اتحادها مع البدن ولا بد أن تكون عند ذاك حاضرة على الفكر ، أي على العلم .

طبيعة النفس :

ومن الطبيعي أن نعود هنا في هذا الجزء إلى النظر إلى النفس على أنها كيان مفكر ، وهو ما نجده واضحا أو متضمنا أثناء كل البرهان . ولكن هذا الجزء يتيح لنا أن نحدد كلامنا على نحو أدق فنقول إنه ينظر إلى النفس باعتبارها وحادة على المكسر (٧٦ >) ، وهو ما يعني بالطبع أن جوهر النفس هو الفكر أو القدرة العلمية بوجه عام . والجديد هنا بصدد هذا شيان : الأول أن ربط الخلود بتذكر المثل العقلية يسمح بصياغة الأمر صياغة أكثر شخصية عما قبل ، ومن هنا كان استخدام تعبير « نحن » في خاتمة البرهان (٧٦ د - ١٧٧) . الشيء الجديد الثاني والأهم هو ربط النفس بالمثل العقلية . والعلاقة بين الطرفين لا تزال حتى الآن علاقة عارف ومعروف ، ولكن جوانب أخرى من هذه العلاقة ستوضح في القسم التالي من المحاور ، وستكون هذه العلاقة

هي أساس البرهان التالي ولله. أخيراً فإن النفس ككيان قائم بذاته أمر يفترضه البرهان الحالي ، ويظهر ذلك بصورة واضحة في ٧٦ - ٢ ، وهو نص يتحدث عن استقلال النفس عن الصورة البشرية ، التي ستخضعها ، لحق قبل وقوعها في هذه الصورة فإن النفس كانت لها مقومات الكائن المستقل ذي النشاط الخاص .

المخالفون :

هذا الدليل الجديد يقدم على لسان كيبيس أولاً ، وإن كان تقديمه يعتمد على مذهب يقول به سقراط (أى أفلاطون) ، ألا وهو أن التعلم ما هو في الواقع إلا تذكر . فإن كان ذلك كذلك ، فلا بد أن تكون النفس قد وجدت قبل اتخاذها الهيئة الإنسانية ، وهكذا فإنها خالدة . هذا هو برهان التذكر كما قدمه كيبيس ، ولكن سقراط يعود لتعميقه ويعرضه عرضاً جديداً بل ومختلفاً بنقض الشيء لأنه سيعتمد اعتماداً أساسياً على نظرية المثل محدداً هكذا مضمون التذكر (أى جيباً على سؤال : تذكر ماذا ؟) وهو ما كان غامضاً في كلام كيبيس .

والبرهان الحقيقي لا يبدأ إلا في ١٧٤ لأن كل الجزء ١٧٣ - ١٧٤ يفرد أفلاطون لشرح عام لحق التذكر . ويمكن تقسيم مراحل البرهان إلى سبعة مثلاً :

١ - هناك أشياء متساوية ولكن هناك إلى جانبها المساواة في ذاتها . وهي موجودة ونحن نعرف ما هي (١٧٤ - ب) .

٢ - هذه المساواة في ذاتها (وهي خلال كل هذا الحديث تأخذ كمتوزج فقط) تختلف عن الأشياء المتساوية من أخشاب وأحجار وغير ذلك ، فعلى حين أن هذه القطعة من الخشب قد تبدو متساوية مع لك وغير متساوية مع تلك الأخرى ، فإن المساواة ذاتها تظل هي هي (١٧٥ - ب) .

٣ - ورغم هذا الاختلاف إلا أننا نصل إلى مفهوم المساواة في ذاتها عن

طريق مقابلتنا لهذه الأشياء الحسية المتساوية (١٧٤ ب - ج) .

٤ - ولكن لما كنا لا نجد ما في خبرتنا الحسية مثلا نجد هذه الأشياء - فلا بد أن نكون قد عرفناها قبل ميلادنا أى قبل أية خبرة حسية لنا ، وذلك لأننا حينما نرى مثلا قطعة من الخشب متساوية فأننا نقول إنها ترغب في أن تكون على مثال هذا الشيء الموجود وجودا حقيقيا (وهو هنا المساواة في ذاتها) ولكنها لا تستطيع . وهكذا فأننا في نفس لحظة الإدراك الحسى ندرك في نفس الوقت العلم بهذا الشيء في ذاته ، ولكن لما كانت معرفته غير حسية ، لأن الموجود في الحس أشياء تقترب من المساواة ولكنها ليست هى المساواة ولا تستطيع أن تكون كذلك ، فلا بد أن نكون قد حصلنا هذا العلم قبل أية تجربة حسية (١٧٤ د - ١٧٥) .

ومن جهة أخرى فإن الدليل على أهمية هذا العلم بالأشياء في ذاتها ، بل على ضرورته وبالتالي على وجوده لدينا قبل التجربة الحسية ، هو أنه لازم لكل إدراك حسى (وهنا تقترب من المعرفة التى ستسمى عند البعض وقبلية ، *a priori*) لأنها لم تأت من التجربة الحسية فلا بد أن تكون قد حصلت قبلها ، ، فنحن لا ندرك الأشياء الحسية المتساوية إلا بمقارنتها مع المساواة في ذاتها التى تقوم . هكذا بوظيفة المعيار (١٧٥ ب - ج) .

٥ - وهكذا إذا كنا لابد قد حزنا هذه المعرفة قبل الميلاد (١٧٥ - ج) ، فإنه يكون أمائنا إمكانا : ١) أن نكون قد ولدنا ومتناهذه المعرفة في إدراكنا الواعى (ب) أن نكون قد فقدناها في لحظة الميلاد . والإمكان الأول يتضمن كما هو واضح أننا نعلم علما واعيا بكل هذه الموجودات في ذاتها ، كالجمال في ذاته والتقوى في ذاتها وغير ذلك ، والعلم ينق النسيان ، ولكننا نرى أن كثير من البشر لا يدركون على الفور وجود هذه الأشياء في ذاتها ويحتاجون لإعمال

الفكر حتى يصلوا إليها ، إذن فالإمكان الأول تكذبه الوقائع . وهكذا يبقى
الإمكان الثانى وتكون معرفتنا في هذه الحياة لتلك الموجودات الحقيقية تذكر
علم كما قد حصلنا عليه قبل الميلاد (٧٥ - ٧٦) .

٦ - يثير سيمياس في النهاية اعتراضاً لا يستغرق سقراط وقتاً طويلاً من أجل
الرد عليه ، وهو أنه مادام من المعترف به أننا لا نحصل هذا العلم من خبرتنا الحسية
بعد الميلاد ، فإنه يكون من الممكن أن نكون قد حصلنا عليه إما قبل الميلاد أو
لحظة الميلاد نفسها . ولكن سقراط ينيبه إلى اتفاقه أننا لا نولد بهذا العلم موجوداً
في وعينا الواضح ، أى أننا نولد ونحن ناسين له ، قبل سنسائه في نفس لحظة
الحصول عليه ؟ هذا غير ممكن ، ولا يبقى إلا أن نكون قد حصلنا على ذلك العلم
قبل الميلاد .

(٧) ولكن هذا يفترض وجود النفس وتملكها للفكر قبل التحامها بالجسد
وهو المطلوب لإثباته .

وواضح مدى تعقد هذا البرهان بالاضافة إلى البرهان السابق ، فهو يبنى
خلود النفس على علمها بالمثل ، ويفسر تذكر هذا العلم بالإشارة إلى التجربة الحسية
وهو في هذا يتضمن ألواناً من العلاقات بين المثل والأشياء الحسية وبين المعرفة
العقلية والمعرفة الحسية ، بل إنه يعرض لبعض جوانب الإدراك الحسي ومتضمناته .
وهذا البرهان أكمل من السابق ، لأنه وحده يصل إلى النتيجة التي كان كليس
قد طلب الوصول إليها (٧٠ ب) ألا وهى إثبات وجود النفس وإثبات نشاطها
- وإثبات أنها حائزة على الفكر ، هذا على حين أن البرهان الأول لا يذكر شيئاً
عن الفكر بل لا يتحدث عن النفس ككائن عارف على الإطلاق ، فهى عنده كما
لاحظنا الكائن الحي وحسب . ومن هذه الوجهة للظفر فإن برهان التذكر
يكمل بوجه ما البرهان الأول ، وقد يؤكد هذا أن كليس يتدفق في عرضه

المبدأى له (٧٢ هـ) بعد الإتياء من الأول مباشرة . ورغم ذلك فإن البرهان فى المثال
كل مقومات الإستقلال ويمكن أن يؤخذ بمفرده . على أنه قد يعتبر أنقص من
الأول بوجه من الوجوه . ذلك أن الأول لا يعتمد على شيء إلا على قبول : (أ)
وجود الأضداد ، ب) وأن حركة نشأة الأضداد تذهب فى اتجاهى الضدين معا .
أما برهان التذكر فإنه يعتمد على نظرية قائمة بذاتها هى نظرية المثل وسنرى من
بعد أنها ستكون موضعا للنظر . ولكن نهاية برهاننا نفسه تبين الأساس القرصى
الذى يقوم عليه : فإذا كانت المثل موجودة حقيقة (وهو أمر قبله المتحدث ولكنه
لم يشخص) كانت النفس موجودة ، أما إذا لم تكن موجودة فإن الحجة تسقط .
(٧٦ د - هـ) .

المثل :

رغم أن سيمياس يعلن (٧٦ هـ - ١٧٧) اعتقاده فى وجود المثل أو الجواهر
أو الأشياء فى ذاتها ، إلا أننا يجب أن نتذكر أن أول ذكر للمثل فى هذا الجزء -
(١٧٤) يأتي على شكل تساؤل حول قبول وجودها أو عدم قبوله ، وأن سقراط
يحتاج أثناء ذلك إلى شرح ما هى وإلى تفسير كيفية وصولنا إليها بعد ذلك ،
وهذا كله يعنى أن النظرية لا تزال غير واضحة المعالم .

والمثل هنا هى موضوع للمعرفة قبل كل شيء ، ولهذا لا نجد حديثا مباشرا
عنها معظم الوقت . وهى تسمى هنا ، كما فى القسم السابق ، بالأشياء فى ذاتها
وكذلك بالجواهر (٧٦ هـ ، ١٧٧) ، وهى « موجودات » (٧٤ د) .
والحديث عنها مرتبط بمقارنتها بالأشياء الحسية التى تتطوع إلى أن تكون على
شكلها (ولاحظ تعبير « على مثالها ») ولكنها لا تستطاع ، وهذا يضع أيدينا
على صفة أساسية للمثل كما تظهر فى هذا الجزء هى صفة الكمال . وهذا الكمال
يظهر أيضا من اعتبار أن الأشياء الحسية « ناقصة » ، ليس فقط لأنها لا يمكن

أن تكون متساوية تمام المساواة ، بل وكذلك لأنها متساوية حيناً وغير متساوية حيناً آخر .

وكما كان الحال في القسم السابق ، فإن النفس هنا تظهر وثيقة العلاقة بالمثل ، ورغم أنه لا تفصيل هناك لهذه العلاقة ، وهي أساساً علاقة معرفة ، إلا أن هناك عبارة تجذب النظر ، هي تلك التي يقول فيها أفلاطون عن تلك الأشياء في ذاتها إنها « ملك للنفس » (١٠٧٦ - ٢) . ولا ينبغي أن نستنتج من ذلك أن المثل ما هي إلا « مفهومات » لا وجود لها إلا في النفس ، وإنما تعني تلك العبارة أن الوصول إليها غير ممكن إلا للنفس ، وأن ذلك يتم في العالم الآخر ، وحينما تأخذ النفس الصورة البشرية فإنها تكون حاصلة عليها ، أي على علمها كما نفهم مباشرة من العبارة العريية ، وعلى هذا يمكن أن نفهم في فهمنا للتعبير اليوناني .

المعرفة :

مع هذا البرهان تصبح المعرفة ، بمعنى ما ، قلب الخلود ، لأن كييس لا يستطيع أن يتصور النفس بدون الفكر ، وبالتالي فلا خلود بغير فكر . ولا يقول لنا سقراط في هذا الجزء الشيء الكثير عن معرفة النفس للحقائق العقلية اللهم إلا أن النفس قد حصلت عليها الذي أصبح متممياً إليها وخاصة بها . ولكن المهم ، كما أشرنا إلى ذلك ، هو أن تنبه إلى أن التذكر هو تذكر لتلك الحقائق ، ومن هنا فإن نظرية التذكر المعروضة هنا ليست نظرية في المعرفة بصفة عامة ، بل في المعرفة العقلية . فالسؤال الذي تضعه هو : كيف تأتينا معرفة تلك الحقائق رغم أنها ليست في الحس ؟ فالإدراك الحسي ليس هو موضوع البحث هنا ، وإنما يشار إليه فقط باعتباره الوسيلة أو المناسبة التي تجعلنا نتذكر الحقائق التي أدركناها قبل الميلاد ثم نسيناها . ولننص في النقاط التالية ملاحظاتنا على الجواب المعرفية في الجزء الحال :

١ - نظرية التذكر كما يمرضها كيبيس (٧٢ هـ - ٧٢ ب) هي إعادة وتلخيص لما قاله أفلاطون في محاوره « مينون » (٨٠ هـ وما بعدها) ، ويظهر تطور النظرية في مرض سقراط لها فيما يلي كلام كيبيس .

٢ - تأكيد سقراط على أن التذكر يأتي بمناسبة المشاهدة أو غير المشاهدة ، الهدف منه هو تبرير أننا نصل إلى تذكر الأشياء في ذاتها رغم أنها مختلفة عن الأشياء الحسية .

٣ - الإدراك الحسي هو مدخل إلى المعرفة العقلية .

٤ - وفي نفس الوقت فإن المعرفة العقلية ضرورية للإدراك الحسي ، لأننا لا نرى أو نسمع شيئاً إلا وترجمه إلى « المثال » أو المعيار الكامل الذي على ضوئه يتم إدراك الشيء المحسوس ، وهذا واضح من نص ٧٦ د - هـ : « إذا كان يوجد ما يتحدث عنه مراراً وتكراراً ، الجمال والخير وكل ماهية من هذا النوع ، وإذا كنا نرجع كل ما يأتي إلينا من الحواس إلى هذه الماهية التي اكتشفنا أنها موجودة وجوداً سابقاً وأنها تنتمي إلينا ، وتقارن كل ما يأتي من الحواس بها ، فإنه سيكون من الضروري ... الخ » . وهذا المذهب خطير في نتائجه حيث أنه يؤسس المعرفة الحسية على أساس من معرفة الحقيقة ذاتها . ولكن لما كان أفلاطون متجهاً أكثر وأكثر نحو فصل العالمين الحسي والعقل فصلاً حاسماً ، فإنه لا يفصل هذه المسألة ولا يعود إليها لأنها ولا في محاوره والجمهورية ، مثلاً .

٥ - نلاحظ أن الإصطلاح الأفلاطوني لا يزال هو الآخر في مرحلة المحاولة ، لأنه يستخدم هنا بصدور الأفكار الحسية لإصطلاح *ennoia* (فكرة) (١٣٠ - ٧٣) ، وكذلك الفعل الآتي من نفس الجذر (في مواضع كثيرة) ، ونعلم أن الكلمات المأخوذة من هذا الجذر ستخصص ، في محاوره والجمهورية ، على حيل المثال ، للدلالة على المعرفة العقلية الفلسفية (أنظر كذلك حالة مصطلح *dianoia*)

(« الفكر » كللكه) ، ٧٣ د ٧٤ وقارن شكل الخط في « الجمهورية » . من جهة أخرى فإنه يبدو أن أفلاطون قد استقر على تخصيص اصطلاح epistēmā (العلم) للمعرفة التي موضوعها الحقيقة ، ونلاحظ كذلك أنه يستخدمه أحيانا كثيرة في صيغة الجمع ، دالا به هكذا على « علوم » ، أو معارف جزئية ، بالمساواة في ذاتها مثلا أو بالعدل في ذاته ...

٦ — تسمية المعرفة الفلسفية للحقائق العقلية باسم « الجدل » (الديالكتيك) ، والتي ستظهر في « الجمهورية » ، تجد في نص ٧٥ د أحد جذورها . فهو نص يربط مباشرة بين معرفة « المثل » ومنهج الحوار بالأسئلة والأجوبة ، والحوار باليونانية diálogos ، ومنها كانت كلمة dialectic وغيرها باللغات الأوروبية . وفي رأينا أنه من المحتمل أن يكون هذا النص على اتصال بالنص ١٧٣ الذي يعرض فيه كليس نظرية التذكر مؤكدا على ضرورة « وضع الأسئلة وضعا جيدا » ، ومن هنا فإنه يمكن اعتبار نظرية التذكر في « مينون » السلف البعيد لنظرية الجدل .

٧٣ هـ — ٧٧ ب

[٧٣ هـ] وهنا تدخل كليس : والحق يا سقراط أنه تبعا لتلك النظرة ، على شريطة أن تكون صائبة ، التي اعتدت أن تكررهما مرارا (١١٩) والتي تقول إن التعليم عندنا ما هو شيء آخر غير التذكر ، فإنه يتبع ضرورة أن نكون قد تعلمنا على نحو ما في زمن سابق ما نحن نتذكره الآن . ولكن هذا [٧٣] لن يكون ممكنا إلا إذا كانت نفسنا قد وجدت في مكان ما قبل أن تأخذ الشكل

(١١٩) الإشارة هنا لاشك إلى محاوره « مينون » ، لأفلاطون .

الإنسانى الحالى لما . ومكذبا وبما لهذا فانه يبدو أن النفس ذىة (١٦٠) خالد .
فأخذ سيمياس الكلمة وقال : ولكن ، يا كييس ، كيف تميزهن على هذا ؟
ذكرنى حيث أتى لا أتذكر ذلك فى وضوح فى الوقت الحاضر .

فقال كييس : هناك برهان واحد ، وهو أعظم البراهين على ذلك : أن المرء
إذا سأل الناس ، على أن يحسن وضع الأسئلة ، فإنهم من أنفسهم سيتذكرون
الطبيعة التى عليها كل شىء ، هذا على حين أنهم لو حدث وكانوا لا يحوزون هم
أنفسهم العلم والفهم الصائب (١٦١) ، إذن لما كان فى مقدورهم فعل هذا . وإذا
ماهم [ب] وضعوا أمام شكل هندسى أو شىء آخر من هذا النوع ، فتدما
سينكشف بكل وضوح أن الأمر كذلك .

وقال سقراط : وإذا لم يكن هذا قد أفتحك يا سيمياس ، فانظر إذا لم
يجعلك فحص الموضوع على النحو التالى تنفق معنا فى الرأى . أليس ما يسبب تفككك
هو على الدقة : كيف يكون ما يسمى بالتعلم تذكر ؟

فرد سيمياس : أما أنى أشك ، فليس الأمر كذلك . إنما ما أحتاج إليه هو هذا :
أن أكون فى الحالة التى تتكلم عنها الحجة ، ألا وهى حالة التذكر (١٦٢) . وأكاد
الآن بالفعل ، تحت تأثير ما حاول كييس عرضه ، أكون قد تذكرت واقتمت .

(١٦٠) سكرر كثيرا كلمة شىء كما قلنا ، وهى أحيانا معنى موجودا ، أو
كائنا وأحيانا أخرى دأمرأ ، أو اعتبارا ، وتدل أحيانا على التل ذاتها (مثلا
١٧٤) . انظر فوق ، هامش ٦٢ .

(١٦١) epistēmē... kai orthos logos

(١٦٢) تعبير أبيق عن عدم فهم مضمون قضية أن التعلم تذكر ، أو عن عدم
تذكر على الأقل . وفيما سبلى سيرهن سقراط أولا على أن التعلم تذكر ثم على خلود
النفس بعد ذلك وإعتادا على هذا الأساس .

ورغم هذا فإنني أرتب أن استمع إلى ما تقول أنت طارضا للموضوع .
[ح] فقال سقراط : طريقتي هي على النحو التالي . نحن متفقان ، أليس كذلك ،
على أنه إذا ما تذكر المرء شيئا ، فلا بد أن يكون قد عرفه من قبل ذلك .
فرد : تماما .

— قبل ستفق كذلك على أن المعرفة حينما تم على النحو التالي فإنها تكون
تذكر أ ؟ ماذا أقصد بهذا النحو ؟ ماهو : إذا رأى أحد شيئا ما أو سمعه أو أدركه
يخس آخر ، فإنه لن يعرف فقط هذا الشيء ، بل وكذلك فإنه سيفكر في شيء
آخر ليس موضوعا لهذا العلم (١٢٢) بل لعلم آخر : أفلا يكون من الصواب أن
تقول إنه تذكر ذلك الشيء الذي جاءته فكرته ؟

[د] — كيف تقول هذا ؟

— فلنأخذ مثلا ماييل . لاشك أن معرفة إنسان ما شيء . ومعرفة قيثارة
شيء آخر ؟
— بالطبع .

— ألا تعرف أن الشاق ، عندما تقع أعينهم على قيثارة أو ملبس أو شيء
آخر اعتاد أحباؤهم استخدامه ، يحدث لهم وهم يدركون القيثارة أن تخطر على
أذهانهم صورة المحبوب الذي له هذه القيثارة ؟ وهذا هو التذكر ، تماما كما أن
من يرى سيمياس كثيرا ما يتذكر كيبس (١٢٤) ، وغير ذلك من آلاف الأمثلة .
فقال سيمياس : وإنها لآلاف بلا شك بحق زيوس .

(١٢٣) epistēmē ، والمقصود هنا معرفة شيء محدد وليس العلم بامطلاق ،
العلم الفلسفي .

(١٢٤) وهذا يدل على تلازمها .

[٥] فاستطرد : إذن ففي مثل هذه الحالة هناك تذكر ، وخاصة عندما يحدث هذا بخصوص أشياء جعلها مرور الزمن أو عدم الإبقاء تنسى بالفعل (١٢٥) ؟ فقال : هو كذلك تماما .

وعاد سقراط يقول : كيف ؟ أليست رؤية حسان أو قيثارة مرسومين تذكر بإنسان ما ، وأن صورة سيمياس تذكر بكليس ؟ — تماما .

— كذلك إذن فإن رؤية صورة سيمياس تذكر بسيمياس نفسه ؟

[٧٤] فقال : من غير شك .

— وهكذا ألا نخرج من كل ذلك بأن التذكر يتم أحيانا ابتداء من التشابه وأحيانا أخرى ابتداء من المختلف ؟ — هو يتم كذلك .

— وحينما يتذكر المرء شيئا ما ابتداء من الأشياء المتشابهة ، أليس من الضروري أن تعرض له هذه الحالة وهي أن يتفكر إذا كان هناك شيء ينقص أم لا في التشابه مع موضوع التذكر ؟

فقال : بالضرورة .

واستطرد سقراط : فانظر الآن إذا كان هذا صوابا : نحن نقول ، أليس كذلك ، بوجود شيء هو « المتساوي » ، ولست أقصد قطعة من الخشب متساوية مع قطعة أخرى أو حجراً متساوياً مع حجراً آخر ولا أى شيء من هذا القبيل

(١٢٥) يمكننا مترجم في الأغلب اليوناني edê ، وهو ما يقابله في الإنجليزية هو الألمانية والإيطالية والفرنسية على التوالي : already, schon, già, déjà .

ولكن شيئاً غيرهما ويتعداهما جميعاً ، ذلك هو « المساواة في ذاتها » (١٢٢) . هل نقول إنها شيء موجود أم غير موجود ؟

[ب] فأجاب سيمياس : بل نقول بوجوده ، وحتى زيوس ، بالتأكيد كل التأكيد .

— وهل نعرف ما هو هذا الشيء في ذاته ؟

فرد سيمياس : بالطبع .

— فن أين أخذنا تلك المعرفة الخاصة به ؟ أليس من الأشياء التي كنا نتكلم عنها منذ لحظة ، من رؤيتنا لقطع من الخشب أو الأحجار أو لأشياء أخرى متساوية ، وإبتداء منها فكرنا في تلك المساواة ، وهي مغايرة لها ؟ أم لا يبدو لك أنها مغايرة ؟ ولكن انظر إلى المسألة من هذه الزاوية : ألا تبدو قطع من الخشب متساوية أو أحجار متساوية أحياناً متساوية وأحياناً أخرى غير متساوية مع بقائها على حالها ؟

— تماماً كل التمام

[ج] — كيف ؟ ولكن هل بدت لك يوماً الأشياء المتساوية في ذاتها (١٢٣) غير متساوية ، والمساواة لا مساواة ؟
— أبداً يا سقراط ، أبداً .

(١٢٦) ما يشير إلى المثل سيكتب هكذا عادة لتمييزه .

(١٢٧) هكذا بالجمع بحسب نص بيرمت وهو صعب في الفهم . انظر تعليق كل من بلك (Blue) وها كפורث على النص ، وتحقيق روبان للنص وترجمته .
والسياق العام يدل على المثل كما هو واضح من العبارة التالية .

فريستلر سقراط : ومكنا فان هذه الاشياء المتساوية والمساواة في ذاتها
فليست نفس الشيء .

— لا يدولى ذلك إطلاقا بسقراط .

فقال : ولكن لا يزال أنك ، ابتداء من هذه الأشياء ، الأشياء المتساوية ،
وهي المفارقة لتلك المساواة ، لا يزال أنك فكرت ابتداء منها في معرفة هذه
للمساواة وأخذتها منها ؟

فرد سيباس : حق كل الحق ما أقول .

— وذلك سواء أكانت مشابهة لها أم لم تكن ؟

— نعم .

فقال سقراط : والحق أن ذلك لا يهم في شيء : فطالما أن النظر إلى شيء
[د] يجعل إحصاءه يفكرنا بشيء آخر ما سواء أكان مشابها أم غير مشابه فإنه
حين الضروري ، قال سقراط مستطردا ، أن يكون هذا الذي حدث تذكرا .
— تماما .

وعاد سقراط يقول : كيف ؟ هل يحدث لنا شيء كهذا أمام قطع الأخشاب
المتساوية وغير ذلك مما كنا نتحدث عنه منذ لحظة ؟ هل تبدو لنا متساوية كما هو
حال وجود جوهر المساواة ذاته ، وهل ينقصها أم لا شيء بالقياس إلى هذا
الجوهر من أجل أن تكون مماثلة للمساواة ؟
فأجاب : بل ينقصها الكثير في الحق .

— إذن فمن متفقون على أنه إذا قال شخص لنفسه ، عند رؤيته شيء ما :
هذا الشيء الذي أراه الآن يرغب أن يكون مماثلا لشيء آخر مما هو موجود ،
[هـ] ولكنه ناقص وليس في استطاعته أن يكون مماثلا لذلك الآخر ، وهو أدنى
حس في الدرجة ، فإنه سيكون من الضروري مع هذه الإفكار أن يكون قد حدث

له من قبل معرفة ذلك الشيء الذى يقول ، من جهة ، أن الشيء الأول يشبه وإن كان ذلك ، من جهة أخرى ، على نحو ناقص ؟

— بالضرورة .

— ماذا إذن ؟ أليس شيء من هذا القليل هو ما قابلنا بخصوص الأشياء المتساوية والمساواة في ذاتها ؟

— بدون أى جدال .

— فن الضروري إذن أن تكون قد عرفنا مسبقاً المساواة ، وذلك قبل ذلك [٧٥] الوقت الذى رأينا فيه لأول مرة الأشياء المتساوية وتفكرنا أن كل تلك الأشياء تسمى إلى أن تكون شبيهة بالمساواة ، وإن يكن ذلك على نحو ناقص .

— هو كذلك .

— ولكنا على اتفاق أيضاً أن تلك الفكرة لم تأتأ ولم يكن من الممكن التوصل إليها من أى طريق إلا ابتداء من الإبصار أو اللمس أو الإحساس بحاسة أخرى من الحواس ، وحتى أن هذه الحواس كلها متشابهة (١٢٨) .

— هى متشابهة فعلاً باسقاط ، على الأقل فيما يريد هذا البرهان إيضاحه .

— ولكن يجب إذن أن تكون الحواس هى مصدر هذه الفكرة : أن [ب] كل ما فى المحسوسات يسمى نحو تلك المساواة في ذاتها ، وأنه أقص منها . أم ماذا تقول ؟

— هكذا كما تقول .

— وهكذا فقبل أن تكون قد بدأنا فى الإبصار أو السمع وغير ذلك من

(١٢٨) حرفياً : واحدة ، أو نفس الشيء .

ألا ان الإحساس فإنه كان يجب أن نكون قد حزنا غلباً بالمساواة في ذاتها وبأنها موجودة إذا كان لنا أن نفسر بها الأشياء المتساوية التي ندرکها في إحساساتنا ، وأن نین أن كل تلك الأشياء ترغب من جهة في أن تكون مشابهة لتلك المساواة ولكنها من جهة أخرى أقتص منها .

— هذه نتيجة ضرورية لما سبق قوله ياسقراط .

— ولكن ألسنا ، فور ميلادنا ، نبصر ونسمع ونستخدم حواسنا الأخرى ؟
— بالطبع .

[ج] — فنقول إذن إنه يجب أن نكون ، قبل [استخدام] هذه الحواس ، قد حزنا العلم بالمساواة .
— نعم .

— ويجب إذن ، بالضرورة بحسب ما يظهر ، أن نكون قد حزناه قبل ميلادنا ؟
— هذا هو ما يظهر .

— إذن فإذا كنا حاصلين عليه قبل أن نولد وكما نولد معه ، فإذا تعلم ، قبل ميلادنا وفور أن نولد ، ليس فقط المساواة بل وكذلك العظم والصغر وكل ما هو من نفس النوع على وجه الإطلاق . ذلك أن البرهان الذي تقدمه الآن بخصوص المساواة لا ينطبق عليها فقط بل وكذلك على الجمال في ذاته [د] والخير في ذاته والعدل في ذاته والقوى في ذاتها ، وكما نقول ، على كل ما نختمه بمفاهيم الوجود في ذاته (١٢٩) سواء في أسئلتنا حين نسأل أو في إجاباتنا حينما نجيب (١٣٠) . وعلى

(١٢٩) أى الوجود الخالص الدائم .

(١٣٠) إشارة إلى منهج الحوار ، « الديالكتيك » .

هذا التحرف منه من الضروري أن يكون قد حزننا طويلاً هذه الأشياء قبل
أن تولد .

— هو كذلك .

— وإذا لم تكن قد نسبتها بعد علينا بها في كل مرة ، فإننا نولد دائماً ونحن
غرفها ونعرفها دائماً طوال الحياة . ذلك أن المعرفة هي الحفاظ على العلم بعد
الحصول عليه وعدم فقدته . أولسنا نقول يا سيمياس إن التسيان هو فقد العلم ؟

[أ] فقال : من غير شك يا سقراط .

— وإذا افترضنا أننا فقدنا ، ونحن نولد ، ما كنا حاصلين عليه قبل الميلاد ،
فإننا بعد أن نستخدم حواسنا مع تلك الأشياء نستعيد العلوم التي كنا حاصلين
بالفعل عليها من قبل . وهكذا ألا يكون ما نسميه بالتعلم استعادة لمعلوك ؟
ولماذا قلنا إن هذا « تذكر » ، ألا نقول حقاً ؟

— بالطبع .

[٧٦] — ذلك أنه قد ظهر أنه من الممكن حيننا ندرك شيئاً حسيماً ، سواء
بالنظر أو بالسمع أو بحاسة أخرى ، فإن هذا يفكر بشيء آخر كان قد نسي وكان
معه على علاقة سواء بالاختلاف أو بالمشابهة . وهكذا ، كما أقول ، فأحد شيئين :
إما أننا تولد عالمين بتلك الأشياء ونظل جميعاً (١٢١) نعلمها طوال الحياة ، وإما
أن هؤلاء الذين نقول إنهم « يتعلمون » فيها بعد (١٢٢) لا يعلمون شيئاً غير أن
يتذكروا ، وهكذا يكون التعلم تذكراً .

(١٢١) أى كل البشر . ولكن سقراط سيبين بعد قليل أن هناك كثيراً من
البشر ممن لا يعرفون ما هم « المثل » .
(١٢٢) أى بعد الميلاد .

— وإنه لكذلك إلى أبعد الحدود يا سقراط .

— فإذا تختار إذن يا سيمياس : أتنا نولد وفيثا العلم ، [ب] أم أتنا نتذكر

بعد أن نكون قد حرنا العلم من قبل ؟

— ليس في مقدوري أن أختار على الفور .

— كيف ؟ لا تستطيع أن تقوم بهذا الاختيار ؟ فإذا سيكون رأيك فيما يلي :

الرجل الذي يعرف ، هل سيكون قادراً على تبرير الأشياء (١٣٣) التي يعرفها أم لا ؟
فأجاب : هناك ضرورة مطلقة بذلك .

— وهل يبدو لك أن الجميع قادرون على الدفاع بالبرهان عن تلك الأشياء

التي كما تحدث عنها الآن (١٣٤) ؟

فقال سيمياس : لكم أورد أن يكون الأمر كذلك . ولكن الذي أخشاه

كثيراً هو ألا يكون أحد بين الناس قادراً ، غداً في مثل هذه الساعة (١٣٥) ، على
أن يفعل ذلك كما يجب .

[ح] فقال سقراط : لا يبدو لك إذن يا سيمياس أن الجميع يعرفون

تلك الأشياء ؟

— أبداً .

— إذن فهم يتذكرون ما كانوا تعلموه من قبل ؟

(١٣٣) donnai logon . قطعة ذات خطر في الفلسفة الأفلاطونية : علامة

الفيلسوف القدرة على التعبير أى على البرهنة ، وذلك بالرجوع إلى أصول .

قارن ترجمتنا المختلفة بعض الشيء لنفس التعبير في السطور التالية مباشرة .

ـ بالدفاع بالبرهان ، .

(١٣٤) أى بالمثل .

(١٣٥) أى بعد رحيل سقراط .

— بالضرورة .

— فتى إذن حصلت نفوسنا على معرفتها؟ ليس ذلك على أية حال بعد أن يكونه البشر قد ولدوا ؟

— بالطبع لا .

إذن قبل ذلك .

— نعم .

— إذن فقد كانت نفوسنا موجودة وجوداً سابقاً— وقبل أن تكون على الشكل (١٣٦) الإنسانى ، منفصلة عن الجسد ، وتمتلكه للفكر (١٣٧) ؟
— هذا يا سقراط إلا إذا كنا نحصل على تلك المعارف فى اللحظة نفسها التى نولد فيها ، حيث أنه يبقى ذلك الوقت .

[د] — فليكن ذلك يا صاحبي . . لكن فى أى وقت آخر نفقدها إذن ؟ فنحن لا نولد مالم يكن لما (١٣٨) كما اتفقنا على ذلك منذ لحظة ، فهل نفقدها فى نفس اللحظة التى نحصل فيها عليها ؟ أم أن فى مقدورك تحديد وقت آخر ؟

— أبداً يا سقراط ، وكأنى بسبب عدم انتباهى لم أقل شيئاً .
واستطرد سقراط : أو ليس الأمر إذن على هذا التحوياسيمياس : إذا كان يوجد ما نتحدث عنه مراراً وتكراراً ، الجمال والخير وكل ماهية (١٣٩) من هذا النوع ، وإذا كنا نرجع [هـ] كل ما يأتى إلينا من الحواس إلى هذه الماهية

. eidos (١٣٦)

(١٣٧) وهو ما كان المطلوب إتيانه فى ٧٠ ب . ولكن قارن نهاية البرهان

الأول (٦٩ د) .

(١٣٨) تملكوا و احيا .

. ousia (١٣٩)

التي اكتشفنا أنها موجودة وجوداً سابقاً وأنها تنتمي إلينا (١٤٠)، وأتينا نقارن كل ما يأتي من الحواس بها ، فإنه سيكون من الضروري ، إذا كانت هذه الماهيات موجودة ، أن تكون نفوسنا كذلك موجودة ، وذلك قبل أن تولد نحن . أما إذا لم تكن تلك الماهيات موجودة ، ألن يضيع برهاننا هباءً ؟ (١٤١) أليس هذا هو الوضع : أنها نفس الضرورة التي تقضى بوجود هذه الأشياء وبوجود نفوسنا قبل أن تولد ، أما إذا لم تكن تلك موجودة فلن تكون هذه موجودة ؟

فرد سيمياس : إنه يبدو لي يا سقراط ، بما يفوق الوصف ، أن هناك نفس هذه الضرورة . ولقد أحسن البرهان بأن لجأ إلى [٧٧] الوجود المترابط بين نفوسنا قبل أن تولد وللماهية التي تتحدث عنها الآن . ولست أرى من جانبي شيئاً يفوق في وضوحه وضوح أن كل تلك الأشياء ، كالجمال والخير وكل ما كنت تتحدث عنه الآن ، يوجد أو يتق ما يكون الوجود (١٤٢) . وإنى لأعتر أنه قد برهن على ذلك برهاناً كافياً .

فقال سقراط : وماذا عن كيبليس ؟ لأنه يجب أيضاً إقناع كيبليس .

فرد سيمياس : هو مقتنع اقتناعاً كافياً فيما يدعوى ، وذلك رغم أنه أكثر الخلق إثارة في النظر إلى البراهين بعين الشك . وإنى أعتقد أن اقتناعه لا ينقصه شيء فيما يخص هذا : أن قبل ميلادنا [ب] كانت نفوسنا موجودة .

(١٤٠) لأننا قد حصلنا على عليها .

(١٤١) نظرية المثل هي إذن الأساس الأخير لهذا البرهان (برهان التذكر) .

(١٤٢) حرفياً : إلى أكبر درجة ممكنة ، أى يقينا .

إعترض (٧٧ ب - ٢) - رد سقراط (٧٧ - د) - ضرورة
 النفس من جديد (٧٧ د - ١٧٨) - برهان البساطة (٧٨ ب - ٨٠ د) -
 نتائج (٨٠ - ٨١ - ٢) - طبقات النفس (٨١ - ٨٢ د) - طريق
 الفلسفة طريق الفضيلة والخلود (٨٢ د - ٨٤ ب) .

يعتبر كيبس وسيمياس أن برهان التذكر لا يمكن إلا للتدليل على وجود
 النفس وجوداً سابقاً على دخولها الجسد ، أما وجودها بعد انفصالها عنه ، أى
 الخلود على الدقة ، فإن هذا أمر لا يزال في حاجة إلى البرهنة عليه ، ولا يزال
 خوف العامة من تبعثر النفس في الهواء عند خروجها من الجسد قائماً ، فليس هناك
 ما يمنع من وجودها قبل الميلاد وفنائها عند الموت . ويرد سقراط على ذلك بأن
 شقى البرهان متوافراً من الآن إذا ضم برهان الاضداد إلى برهان التذكر ،
 لأن الموت سيتتبع ضده أى الحياة ، وهكذا تكون النفس موجودة بعد الموت .

ولكن سقراط ، رغم رده على الإعتراض رداً قوياً ، يدرك أن كيبس
 وسيمياس يرغبان في التعمق في فحص المسألة على نحو أكبر ، لأن الخشية عند
 البشر كبيرة أن تذهب الريح بالنفس عند إطلاقها من الجسد كل مذهب . فيبدأ
 في النظر من جديد في موضوع الخلود ويقول : يجب أن نتساءل أى نوع من
 الأشياء يحدث له أن يتبدد ويفنى وأياً لا يمكن أن يفنى ، ثم أن ننظر بعد ذلك
 إلى أى هذين النوعين تنتمى النفس . وأول ما يبدو هو أن الشيء المركب من
 أجزاء هو الذى يتعرض للتحلل إلى الأجزاء التى تكون منها ، أما غير المركب
 أى البسيط التكوين فإنه لن يتحلل إلى أجزاء لأنه لا أجزاء له . وكذلك فإن
 الأشياء التى تكون دائماً على نفس الحال وتبقى هى هى ليست أشياء مركبة بل هى
 أشياء بسيطة ، أما ما كان حيناً على حال وحيناً على حال آخر فإنه لا بد مركب

وليس بسيطاً . فإذا رجعنا الآن إلى تلك الجواهر التي تحدثنا عنها والتي قلنا عنها إنها الوجود الحقيقي ، فإننا نلاحظ أنها تبقى دائماً بالضرورة هي هي وعلى ما هي عليه ، ومثال ذلك المساواة في ذاتها ، أو الجمال في ذاته ، وهكذا ، أما الأشياء الكثيرة المتساوية أو المتشابهة أي الحسيات التي تحمل نفس أسماء هذه الجواهر فإنها لا تبقى أبداً على نفس الحال . ونلاحظ أن هذه الأشياء الأخيرة محسوسة أما الأخرى فغير محسوسة . وهكذا يكون لدينا نوعان من الموجودات : المرنى . وغير المرنى ، أو المنظور وغير المنظور أو الظاهر والخبئ .

ولنتساءل الآن : إلى أي من هذين النوعين النفس أقرب ؟ واضح أنها أقرب إلى النوع الخفي غير المنظور ، وأنها حين تكون مع ذاتها قائمة بذاتها تصبح على حال واحدة لا تتغير . حدث ذلك عند اتصالها بالجواهر الخالصة الخالدة الأبدية الثابتة ، أما عند اتصالها بالجسد وعن طريقه بالأشياء المحسوسة فإنها تتجذب نحو ما هو متغير ويصيبها هي نفسها الإضطراب ويظهر من كل هذا أن النفس أقرب بالفعل إلى ما هو على نفس الحال منها إلى النوع الآخر .

ويمكن أن ننظر إلى الأمر من وجهة أخرى . فإن النفس في علاقتها بالجسد تبدو المدبرة والموجهة أي تبدو أقرب إلى السيد والجسد أقرب إلى العبد . ولما كان ما هو إلهي (في رأي أفلاطون) يميلوا بطبيعته ليكون سيذاً وموجهاً وما هو فان ليكون مسوداً وموجهاً ، فإنه يظهر لنا من هذه الوجهة للنظر أيضاً أن النفس تشبه الإلهي والجسد يشبه الفاني .

من كل هذا يظهر أن النفس بطبيعتها لا تتحلل أو تتكاد ، أما الجسد فهو الذي يتحلل سريعاً ويفنى . ويمضى سقراط في تعميق الأمر وفي التأكيد على هذه النتيجة فيلاحظ أن الجسد نفسه ، وهو على ما وصفناه به ، يستطيع أن يحتفظ بكيانه أو ما يقرب من ذلك مدة طويلة كما يحدث في حالة تحنيط الأجسام في مصر

(التي يعرفها أفلاطون جيداً لأنه زارها طويلاً) ، فإياك إذن بالنفس وصفاتها
حتى على ما وصفنا ؟

كلا ، لن تتبعثر النفس مباءة . وإنما هاهو ما سيحدث على كل احتمال . إذا كانت
النفس خالصة من كل علاقة مع البدن وتدربت على أن تكون مع نفسها وحسب ؛
أو بعبارة أخرى إذا كانت قد أخذت نفسها على التفلسف ، فإنها عند الموت ستذهب
إلى العالم الإلهي الخالد الحكيم لأنها شبيهة به وتدربت على التشبه به . وأبتعدت عن
جنون الجسد وعن ألوان الحب الوحشية التي يدفع إليها . أما إذا كانت عند
الموت غير طاهرة بل متعلقة بالجسد وملوثة بأدراجه ولا تعتقد في غير حقيقة
المحسوس وتخاف من الخفي على العيون والذي لا يدركه إلا العقل ، فإن هذه العناصر
البدنية ستجعلها ثقيلة الحركة راغبة في العودة إلى العالم الحسي ، وهذا هو شأن
النفوس التي ترى على هيئة الأشباح تهم حول القبور وهو عقاب لها على ما فعلت
يستمر حتى يدفع بها حبها للمحسوسات إلى الهبوط مرة أخرى في جسد . وعند
هذا فإن الهيئة الجسدية التي ستظهر فيها ستكون مناسبة للشرور التي اقترفتها ،
فهناك نفوس ستظهر على هيئة الخمر والحیوانات المشابهة وأخرى ستلبس لباس
الذئاب وغير ذلك بما يناسب طريقته السابقة في هذه الحياة . أما النفوس التي
اختارت سبيل الفضائل الاجتماعية من اعتدال وعدل ولكن بدون أن تكون
تلك الفضائل قائمة على تدبر عقل بل على تقليد يحترم القيم الاجتماعية المتوارثة ،
فإنها ستعود إلى الظهور على هيئة كائنات وديمة اجتماعية مثل الفيل والتمل أو على
هيئة الإنسان مرة أخرى . ولكن المكان الأعظم سيناؤه الفلاسفة حيث سيذهبون
ليعيشوا أبداً في جوار الآلهة . من أجل مثل هذا الجراء العظيم يختار الفلاسفة
سبيل الفضيلة وليس لأنهم يخشون الفقر أو اليأس كما هو حال العامة المغيين
ظلمة والجاه وحسن السمعة بين الناس . إنهم يتبعون طريق الفلسفة أى طريق

التطهير . فالفلسفة تستلم نفوسهم وهى مكبلة بقيود الجسد وقد أضافت الشهوة إلى قيودهم قيوداً ، فكان السجين هو الذى يزيد من شد قيوده عليه ، فبعدم الفلسفة شيئاً فشيئاً من أوهام الحس وتعودهم على جذب نفوسهم بعيداً عن الجسد لتكون وحدها وتترك أن الحقيقة ليست في المحسوس المتغير بل في تلك الأشياء في ذاتها . التى لاتصل إليها إلا إن كانت وحدها بغير مشاركة الجسد . وهكذا تتحرر النفس من أعظم الشرور التى تجرها عليها علاقتها مع الجسد ، ألا وهو اعتقادها أن موضوع شهوتها شيء حقيقى جداً وواضح جداً ، وتترك زيف كل هذا . هى إنما كانت تعتقد هذا الإعتقاد لأنه رأى الجسد ، وكانت الذات كالمسامير التى تقيدها إليه وتربطها به واحدة بعد الأخرى . فإذا أسلت النفس ذاتها للفلسفة قادتها على طريق التطهير وهو طريق الحقيقة ، وجعلتها تترك طريق الظن لتترك في النهاية ما هو من جنسها وما هى به شبيهة ألا وهو العالم المقل الإلهى . مثل هذه النفس التى لما مثل هذا الغذاء لا خوف عليها عند تركها الجسد ولا يجب أن يخشى سيمياس أو كيبس من تبعثرها في الهواء تبعثراً عند ذلك .

طبيعة النفس :

منلك خصائص ثلاث رئيسية للنفس تظهر خلال هذا القسم الهام من المحاوره . وهى ، بترتيب ظهورها ، كالتالى : علم التركيب أو البساطة ، الثبات والخفاء . وواضح أن الخاصية الأولى هى أهمها بالنظر إلى موضوع الخلود ، ولكن الواقع أن طريق إثبات هذه الخصائص الثلاث للنفس هو الطريق العكسى لهذا الترتيب . لأن أغلاطون يبدأ أولاً ، فيما يخص النفس ، بإثبات الخفاء لما أى أنها غير منظورة بحاسة البصر ، ويتنقل من الخفاء إلى الثبات على نفس الحال (٧٩ - د) ، ومن الثبات إلى البساطة يصبح الطريق ممهداً (٨٠ ب) .

قلنا إن هذه هى الخصائص الرئيسية ، للنفس . ذلك أنها تلقى عدداً كبيراً

من الصفات نجمه مركزاً على الخصوص في ١٨٠ - ب . فهي : إلهية ، خالدة ، عقلية ، ذات طبيعة واحدة (إذن غير مركبة ، إذن بسيطة) ، ولا تتحلل . وهذه الخصائص جميعاً تلقاها النفس ابتداء من إثبات تشابها مع المثل أو بمباراة أعم مع العالم الإلهي (أنظر ١٨٠ ، د ، ٨٤ ب فيما يخص الآلة ، وفيما يخص المثل : ٧٩ ب ، د ، ٨) .

وهنا أيضاً نجد أفلاطون ينظر إلى النفس نظرة شيتية ، أى على أنها « شىء » أو كيان قائم بذاته . ويظهر هذا من الخوف أن تتطايرها الريح حين خروجها من الجسد (٥٧٧ - ٥ ، وهو موضوع تعود إليه نهاية القسم : ٨٤ ب) ، ومن الإشارة إلى أن وسيلة « الإمداد » بها إنما هو تعقل العقل (أو البرهان العقلي ، ٣١٧٩) . وواضح أنه توجد هنا موازنة بين النفس والجسد ، فكما أن الجسد يملك ويدرك الحسى ، فالنفس تدرك بعضو آخر ، مما يترتب عليه وجودها ككيان يمكن مقارنته بالجسد . وتظهر شيتية النفس بصفة عامة فى الفقرات الخاصة ببيان صلتها بالجسد فهي لا يجب أن تأخذ معها شيئاً جسدياً ، ولا أن تكون لها علاقة مشاركة أو معايشة معه ، بل يجب أن تتجمع فى ذاتها (٥٨٠) ، وما دام هناك سجن فهناك مسجون ...

ويتميز القسم الحالى من المحاوراة بأنه يتوسع فى بيان خصائص الجسد . بل إن هناك علاقة وثيقة بين عرض خصائصه وإثبات خصائص النفس ، لأنها ستكون جذيرة هذه الخصائص بقدر ابتعادها عن الجسد وعن خصائصه بالتالى . وهناك توازن كامل بين صفات كل منهما كما يظهر من ١٨٠ - ب . والعلاقة الرئيسية بين الإثنين هى علاقة السجن والسجين (أنظر ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ - ب) ، والملة الرئيسية هى الشهوة التى تقوم بدور القيد (٨٢) . أما العلاقة كما يجب أن تكون فهي أن تكون النفس كالسيد والجسد كالعبد (١٨٠) .

ولكن النفس لا تكون ذاتها على الحقيقة إلا بقطع كل الملاقى مع الجسد ، وأن تبقى فى ذاتها مع ذاتها ، وهذا هو شرط نشاطها الخاص بها ألا وهو الفكر (٥٨٠ ، ٨١ ب - ٥٨٢ ، ٨٢ - ٨٣ ، ب) ، وهى لا تصير كذلك إلا بالسير على ما تقضى به الحجج العقلية (١٨٤) . أما مع الجسد فانها ستزج فى بجل كامل ، أى لن تبلغ شيئا من العلم (والجهل فى اليونانية هو حرفيا « الألعلم ») . وقفة نشاط النفس هو « التأمل » ، أى ادراك العالم العقل الإلهى (١٨٤ ب) . ومن الطريف أن نلاحظ هنا أن نفس النص يعتبر ذلك التأمل « غذاء » للنفس ويتكرر ذكر ذلك مرتين ، وهذا دليل جديد على أن النفس « كيان » خاص ، وهى النظرة التى أسميناها النظرة « الشيتية » إلى النفس .

الخلود :

لعل هذا الجزء هو الذى يتحدث حقيقة عن خلود النفس ، بمعنى استمرارها بعد الموت كيانا فرديا متميزا . وقد رأينا أن كييس وسيمياس فى نهاية برهان التذكر يشير إلى أن ما كان قد قيل لا يثبت إلا أن النفس كانت موجودة قبل الميلاد ، أى نصف المطلوب لإثباته ، ورغم رد سقراط عليهما بأن برهان الاضداد وبرهان التذكر اذا جمعا معاً أثبتا وجودها قبل الميلاد وبعد الموت ، الا أنه يشعر بضرورة تعمق الأمر (٧٧ - ٧٨) .

ولنحدد أولا مراحل البرهان الجديد . اذا كان ما نغشاه هو أن تتبدد النفس أى أن تتحلل وتفكك ، فاننا سندرى ان كان ذلك يمكن أن يحل بها أم لا إن نحن حددنا الكائنات التى يحل بها ذلك وتلك التى لا يحل بها . ونذكر على الفور أن التفكك ، بحكم مضمون المفهوم ذاته وكما يدل عليه ظاهر اللغة ، لا يأتى الا على ما كان مكونا من عناصر ، أى ما كان مركبا (يقول النص أنه سيتحلل على النحو الذى كان عليه مركبا ، أى الى عناصره ، ٧٨ - ٧٩) .

أما غير المركب فكيف له أن يصيبه التفكك ؟ وهكذا تصبح مهمتنا الآن أن نحدد إن كانت النفس مركبة أم بسيطة .

وأفلاطون لا يصل الى ذلك التحديد مباشرة ، بل هو يقوم بدورة كبرى ، يعود في نهايتها الى النفس . ومركز هذه الدورة هي الأشياء في ذاتها التي يستطلع أفلاطون بعض خصائصها ، ثم يربط النفس بها فيصل الى اجابة عن السؤال الموضوع .

والجانب الذي يربط به الأشياء في ذاتها ، أو المثل بالموجودات غير المركبة ليس هو الجانب الذي يربط به النفس بالمثل ، وهذا أمر طبعى لأن المطلوب هو اثبات أن النفس غير مركبة . فهو يبدأ (٧٨ -) بأنه « من المحتمل كل الاحتمال ، أن الأشياء التي تبقى على نفس الحال ، أى عاقضة على ذاتها ، لن تكون أشياء مركبة ، إنما تلك التي تكون يوما على حال ويوما على حال آخر هي المركبة . هنا هو الأساس الكبير في رأينا لكل البرهان ، ولكن أفلاطون لا يبين وجه الضرورة في هذا التلازم في الصفات وإنما يحضى سريعا في البناء عليه (وواضح أن من سيتشكك في هذا الأساس يستطيع أن يشكك في كل ما سيتلو عليه) . فهو يعود الى الموجودات « التي تحدثنا عنها من قبل » ، أى المثل ، ليتسائل إن كانت تبقى دائما على نفس الحال أى ثابتة أم هي تقبل التغير ، فيكون جواب كيبس أنها « بالضرورة » تبقى على نفس الحال (٧٨ د) . وأفلاطون ينتقل بعد ذلك إلى نقطة أخرى مختلفة فهو لا يصرح تصريحاً بالنتيجة التي تلزم عن المقدمتين السابقتين (أن الأشياء الثابتة المحتفظة بذاتها ليست أشياء مركبة ، وأن « الأشياء في ذاتها » موجودات ثابتة) ألا وهي أن المثل ليست أشياء مركبة بل هي بسيطة التركيب أو « واحدة الشكل » ، وكأنه يعتبر ذلك واضحا بذاته (متعمدا في هذا فيما يبدو على ما قاله في ٧٨ -) بل وكأنه يعتبر

أيضاً أن القول بالبساطة يستتبع القول بعدم التحلل وبالتالي بالخلود (بمستندا في هذا على ما قاله في ٧٨ ب - ٣).

النتطة الثانية أو المرحلة التالية في البرهان هي تلك التي يربط فيها أفلاطون النفس بالمثل بعد أن ربط في المرحلة السابقة بين المثل والكائنات غير المركبة والخالدة بالتالي . وهو هنا يبدأ (١٧٩) بوضع أن هناك نوعين من الموجودات : الظاهر والباطن ، أو المنظور وغير المنظور ، ولكن الجسد يمكن أن نراه ، أما النفس فأنها لا ترى (٧٩ ب) ، إذن فهي أقرب إلى الترفع غير المنظور (١٦ ب ٩) . ولما كان أفلاطون قد ذكر من قبل (١٧٩) أن الأشياء في ذاتها لا ترى ولا تدرك إلا بالعقل ، فانه يمكن القول إن النفس أقرب شيا إلى الأشياء غير المنظورة والتي هي أيضاً في نفس الوقت الأشياء الثابتة التي لا تقبل التغير (٧٩ ب).

ويعزز أفلاطون هذه النتيجة بملاحظة أن النفس لا تصير ثابتة على حال واحدة إلا في حالة الفكر ، ولكن لما كان الفكر ما هو إلا اتصالها بتلك الموجودات العقلية التي أثبتنا لها الثبات والخلود (٧٩ د) ، فإن ذلك يدل على وثاقة قرابتها بالعالم العقلي . ويدل على ذلك أيضاً أن النفس في علاقتها بالجسد تكون في موضع السيد القائد بينما يكون الجسد في موضع العبد المسود ، ولما كان أفلاطون ومستعموه (أو قارؤوه) يقبلون ضمناً أن الإلهي مجبول بالطبيعة لكي يسود . فيقود (١٨٠ أ) ، فإنه من هذه الزاوية أيضاً يصل إلى أن النفس أقرب إلى ما هو إلهي (١٨٠ أ - ٩) . ويجب أن نتنبه إلى أن هذه هي المرة الأولى في قسمنا هذا التي يظهر فيها مفهوم " الإلهي " ، ولا يحس أفلاطون بخرج في إدخاله بلا حذورات ، لأنه يفترض أن العقلي والبسيط والثابت والخالد كلها صفات لنفس النوع وأنه أيضاً إلى جانب هذا كله " إلهي " ، وهو لا يفترض هذا وحده ، بل لأن اليونان في عصره وقبل عصره كانوا يعتبرون الخلود الخاصة المميزة للألهة

ولما كان أفلاطون لا يثبت الخلود إلا للسيط الثابت ، فإن هذا البسيط الثابت الخالد هو أيضا وبالضرورة إلهي . وهذا هو ما يقوله نص ٨٠ ب الهام والذي يقضي إلى النتيجة التي كان يسمى إليها البرهان كله : ما دام الأمر كذلك فإن الجسد هو الذي سيتحلل سريعا أما النفس فإنها لن تتحلل (أو تكاد) (٨١ ب) .

نرى من العرض السابق أن مركز هذا البرهان الجديد هو إثبات التشابه بين النفس والعالم الإلهي أو عالم المثل . وقد دعا هذا البعض إلى تسميته « برهان القرباة » (حول فكرتي التشابه والقرباة ، وهي درجة أعلى من التشابه فتأكد الصلة بين النفس والعالم الإلهي ، انظر : ٧٨ ب ٨ ، ٧٩ ب ٣ - ٤ ، ١٦ ، ٣ د ، ١٥ ، ٤ ، ٨٠ ب ٣ ، ٨١ أ) . ولكننا نميل إلى تسميته « برهان البساطة والثبات » ، فليست القرباة بين النفس والمثل إلا وسيلة لإثبات الثبات للنفس ، ومن جهة أخرى فإن الثبات والنوام على نفس الحال ما هو إلا دليل أو علامة على البساطة ، ومقدمة البرهان (٧٨ ب) تنص في وضوح على أن الخلود لا يمكن أن يكون إلا للسيط ، ومن كانت تسميته من جانبنا برهان البساطة والثبات من أجل هذا البرهان أكثر براهين « فيدون » ، أثرأ في نفس القارئ وأيسرها عليه ، وهناك من يرى أنه أقواها جميعاً . ورغم كل هذا فإننا يجب أن نلاحظ أنه لا يثبت في الحقيقة الخلود للنفس إلا باعتبار أنها « أقرب » إلى النوع الإلهي غير المنظور ، أما أنها من أعضائه فهذا ما لا يثبت . ومن جهة أخرى ، فإن الثابت سيلاحظ أن ما يهدف إليه كلام سقراط إنما هو الإحتمال الكبير وليس اليقين (انظر مثلا ٧٨ ب ، ٨١ د) ، مما يقلل من قوة هذا البرهان .

ويمكن أن يكون هذا الإحتمال وتلك القرباة مقصودين من كاتب المحاوره . فمثل ذلك نتيجة لفكرة أساسية تسيطر على خلفية القسم كله وتظهر أحيانا بجملة

شديد، إلا وهي أن الخلود من صنع النفس . فالنفس هي المسئولة عن ارتباطها بالجسد أو فرارها عنه ، فهي بالتالي مسئولة عن سقوتها في الجسدية أو ارتفاعها إلى عالم الخلود الطاهر . ومدار الأمر كله هو نجاحها أو فشلها في أن « تصير ذاتها » ، أن تلتف على ذاتها وتجميع في ذاتها ، وهذه فكرة أساسية جداً هي الأخرى خلال هذا الجزء كله ، ويمكن للقارئ أن يرجع إلى الملخص ليرى تفصيلاتها .

نظرية المثل :

تحتل المثل أو الأشياء في ذاتها ، كما قلنا ، مكان المركز من هذا الجزء . وهي تأخذ اسم « الجوهر » (١٥٧٨) « والوجود » أو « الموجود » (١٥٧٨ ، ٤) . وما هو في ذاته (٥٥ - ٦) . وقد أشرنا إلى صفاتها (أظرف صفة عامة : ٥٧٨ ، ٥٧٩ ، ١٨٠ - ب ، ٨٢ ، ٨٣ ، ب ، ٨ ، ٨٤ - ب) ، ولكن الجديد هنا هو إضافة صفة الألوهية عليها ، ولا يعني هذا أن المثل أصبحت في نظر أفلاطون آلهة ، بل هو يعني أنها ذات طابع إلهي أو أنها تنتمي إلى العالم الإلهي . وقد أشرنا إلى أول ظهور لهذه الصفة للمثل (١٨٠) وإلى ارتباطها بصفة الخلود . وسيكون من المفيد أن نعمق النظر في مكان مفهوم الألوهية في هذا الجزء . وفي « فيدون » ، صفة عامة ، ونكتفي بأن نشير هنا إلى احتمال أن يكون ظهوره على علاقة بمفهوم العالمين (وستحدث عن ذلك بعد قليل) ، وبالكلام عن مصير النفس وبالتالي بالديانة الأفلاطونية .

ومن المفاهيم المسيطرة على هذا الجزء أيضاً مفهوم ماخفي ، أو غير المنظور ، وهو الذي يتخذه أفلاطون وسيلة ، أو حداً أوسط ، للربط بين النفس والعالم الإلهي . وعلاج أفلاطون لهذا المفهوم جديراً بالملاحظة الدقيقة ، لأنه ينجم في

بعض اللحظات في اخفاء قدر أعلى من الحقيقة على غسب المنظور بالقياس إلى المنظور، وفي جعل الأول محل الرغبة أو محل الرغبة (أنظر مثلاً ٨١ - في نهايته) - وليس أدل على أهمية هذا المفهوم هنا من أن أفلاطون يقسم على أساسه الموجودات إلى نوعين : المنظور وغير المنظور ، ولن يخطأ المرء إذا قال بصفة أهم : المحسوس ، أو الجسمي ، وغير الجسمي ، لأن النظر مناليس إلا مثلاً لبقية الحواس وللجسد عموماً (٧٩ -) ، وإن يكن مثلاً ذا مكانة عظيمة .

وهذه الفكرة ، فكرة التوعين من الموجودات أو العالمين ، هي الفكرة الثالثة الهامة التي تظهر في هذا الجزء . فها نحن أمام أول وضع واضح مطول لمذهب سيظل ابتداء من الآن وحتى آخر محاورات أفلاطون مذهباً أفلاطونياً أساسياً ، ألا وهو مذهب الثانية في الوجود . ورغم وضوح عرض هذا المذهب هنا ، إلا أنه لا يزال يحتفظ بسبب المحاولات الأولى ، وإن تكن محاولة متممقة ، وذلك إذا قارناه بالعرض الذي سنجده في محاورات الجمهورية ، مثلاً (في الكتاب الخامس منها وما بعده) . ولكن أم ما في هذا العرض هو أنه يرتفع من الكلام عن التقوى في ذاتها وغير ذلك ، بعبارة أخرى من الكلام عن مثل كل منها مأخوذة بمفرده ، إلى الكلام عن عالم بأكمله تكون المثل بعض مكوناته ، وتحاول النفس أن تلحق به وتحيا فيه . وهنا نشير إلى فكرة عامة في هذا الجزء ألا وهي فكرة حياة النفس مع المثل وفي العالم الإلهي بصفة عامة ، بل وقرباً من إله خير حكيم (٨٠ د) . وهذه الحياة ستكون حياة تأمل خالص تستطيع أن ترتفع بالنفس إلى مرتبة الآلهة (٨٢ في نهايته) . وهذا ينقلنا طبيعياً إلى الكلام عن نظرية المعرفة في هذا الجزء من المحاورات .

المعرفة :

وكما قلنا من قبل فإن المعرفة التي تهتم بالمحاورات بالحديث عنها إنما هي المعرفة

العقلية ، وإذا تحدثت عن المعرفة الحسية فإن ذلك لا يكون إلا لاما وليس لذاتها
ولأننا لا يبرز شيء آخر غيرها . وموضوع المعرفة هنا ليس المثل وحسب كما كان
الحال مع برهان التذكر ، وإنما هو العالم العقلي الإلهي بصفة أعم . ولا تزال
المعرفة هنا هي النشاط الرئيسي للنفس ، بل إن خلاصها ، كما أشرنا ، معلق على
نشاطها العلوي .

ما هي طبيعة هذا النشاط ؟ من أهم الصور التي تخص هذا الموضوع نص ٧٧٩
الذي يحدد تحديداً واعياً ما يقصده أفلاطون بالفكر (phronésis) -
وأول ما يميزه هو أنه « لخص » ، أي لفكرة ، وهو لخص يجب أن
تقوم به النفس وحدها وليس بمشاركة الجسم ولا بمشاركة حاسة من الحواس على
الأخص ، وتصدر النفس أثناءه إلى تلك الموجودات الخالصة الثابتة الخالدة .
ولما كانت من نفس نوع هذه الموجودات فإن اتصالها بها ينهي اضطرابها الذي
كان مصدره الجسد واتصالها بالأشياء التي تهمة ، فظل مع هذه الموجودات ثابتاً
لا تتغير . وكيف لها أن تتبدل أحوالها وهي على اتصال بالأشياء الثابتة ؟ هذه
الحال هي التي تسمى عند النفس بالفكر ومما تصير النفس في رفقة هذه الأشياء
في ذاتها . وهي نفس الحال التي يستخدم لتحديدها نص ٨٤ ب ١ كلمة « التأمل »
(وأصلها اليوناني يشير إلى الإدراك بالبصر) ، فما من شك أننا أمام معرفة
حسية ، أي بالإدراك المباشر للموجودات العقلية بالوسيلة المناسبة لهذا الإدراك
التي يمتلكها النفس ألا وهي العقل . وعلى هذا الضوء يجب أن نفهم النص
٨١ أ الذي يقول إن النفس بعد تخلصها من الجسد « ستقيم إلى الأبد مع الآلهة »
(أنظر أيضاً ٨٣ ب ٣) .

ويشير هذا الجزء هو الآخر إلى أن المعرفة الخالصة لن تكون للنفس إلا بعد

الموت عندما تحرر من الخطأ والخوف والشهوة وجنون الجسد بصفة عامة، وعند ذلك تصبح سعيدة . أما طالما كانت على علاقة بالجسد فإنه لا بد لها من أن تتبع نظاما خاصا يقربها من معرفة الحقيقة : فليها أن تهدى من عواطفها وانفعالاتها ، وأن تتبع ما يليه عليها البرهان العقلي ، وأن تمتد عن موضوعات الفن وأن تلتفت إلى ما هو حقيق إلهي وتأمله وتتغذى عليه ، هكذا يجب أن تعيش طولك الحياة ، أما بعد الموت فلنما ستضمن لنفسها على هذا النحو أن تنصب إلى صحة ما هو من نوعها ومن طبيعتها (١٨٤ - ب) . وواضح من هذا أن مبدأ التشابه يلعب دوراً وجودياً ومعرفياً أساسياً في كل هذا الجزء ، وليس أدل على ذلك من سبب رفض أفلاطون للحواس أن تكون وسيلة المعرفة الحقيقية : فليس هناك « قرابة » بين الجسد والحواس وبين موضوعات المعرفة الحقيقية ، وإنما هي النفس القريبة لتلك الموضوعات ، ومن هنا فهي القادرة وحدها على الوصول إليها (١٧٩) . ومن النصوص الأساسية في هذا الجزء نص ١٨٣ - ب الذي يجعل من نبذ الحواس شرطاً لازماً للوصول إلى تلك المعرفة ، ويكرر أن الحس لا يدرك إلا ما كان من نوعه ، أى متغيراً جسمى ، أما ما « تراه » النفس بذاتها (راجع ما قلناه عن المعرفة الحدسية) فإنه معقول وغير منظور .

ومعرفة النفس تأخذ أحيانا إسما غير اسم الفكر ، هو اسم الفلسفة بذاته . ويدل على ذلك مثلا ٨٢ ب الذي يقابل العادة والقرين بالفلسفة والعقل ، ويقول لنا ٨٠ هـ بصريح العبارة إن أنطواء النفس على ذاتها وبمعناها عن الجسد إنما هو التفلسف على الحقيقة ، ونحن نعرف مما سبق أن بقاء النفس مع ذاتها هو جوهر الفكر والمعرفة ، ومن هنا كان التفلسف تدريباً على الموت أى على انفصال النفس عن الجسد (٨٠ هـ ، ٨٢ ب ، د - هـ) . وأحيانا ما يستخدم أفلاطون لفظ

« الفلسفة ، ليبدى به على أداة النفس في إدراك للثقل العقلية (٨١ ب ٧) ، ويقول (٨٢ ب) إن من لم يكن فيلسوفاً طامراً فلن يصل إلى صحة الآلة . فالطهارة تدل هنا على الشرط الاخلاقي ، أما الفلسفة فتدل على الشرط العلمى . وأحياناً ما يترك كلمة « فيلوسوفس » ليستخدم كلمة philomathos ، وكلاهما تدلان على حب المعرفة والسعى وراءها (أنظر ٨٢ ب ، د ، ٨٣ هـ) . ولكن الفلسفة تأخذ دوراً جديداً مختلفاً في نصوص أخرى (٨٢ د ، ٨٣ هـ) ، وهو دور القائد العقلى أو الموجه الذى يأخذ بيد النفس ويهديها إلى سواء الطريق .

وقبل أن نترك موضوع المعرفة هنا نشير إلى مسألة طبيعة العقبات التى تقف حائلاً أمام النفس دون المعرفة . وبالطبع فإنه يمكن تلخيصها فى كلمة واحدة : الجسد ، ولكن إشارات أفلاطون تسمح بفهم هذه المسألة على نحو أدق . (١) فهناك أولاً استخدام الحواس الذى يجذب النفس نحو ما يتغير ويبدعها بالتالى عن الأشياء الثابتة الإلهية (٧٩ هـ) . (٢) وهناك شهوات الجسد التى تشغلها عن الاهتمام بذاتها ومعرفة الحقيقة (٨١ ب ، ٨٢ هـ ، ٨٣ هـ) . (٣) وهناك خوفها من الأشياء غير المنظورة ، وهو خوف يتولد عن تعلقها بالجسد والموضوعات التى على شاكلتها مما يجعلها تعتقد أنها وحدها الحقيقية (٨١ ب - ٨٠) . (٤) كذلك فإن ارتباطها بالجسد لا يجعل رؤيتها للحقائق واضحة (٨٢ د - ٨٠) . (٥) ويفصل نص ٨٣ - مسألة الاعتقاد فى حقيقة المحسوس ، ويقدم تفسيراً نفسياً طريفاً قائماً على قدرة الإيهام الناتجة عن الإنفعال أو العاطفة الشديدين .

الأخلاق :

الصفحات التى تهتم موضوع الأخلاق فى هذا الجزء تمتد من ٨٠ هـ إلى ٨٤ ب .

فبعد إكمال برهان البساطة والثبات (٨٠ ب) وتهذبة مخاوف كيبيس (٨٠ د — هـ وهو رد على ٧٧ د — هـ) يبدأ سقراط في عرض ما سيحدث للنفس الطيبة والشريرة بحسب سلوكها في هذه الحياة وعلى الأخص من زاوية اتباع الفلسفة والتطهير أو الزيف عن طريقهما . والإشارات الأخلاقية هنا تعد امتداداً لتلك التي لاحظناها في قسم ٦٤ — ٦٩ ، وهي تقدم جديداً حين تزيد من تفصيلات الأفكار الأساسية لذلك القسم المذكور . وهكذا نجد أن ٨٠ د — هـ ما هو إلا تكرار لما سبق وعرفناه عن التطهير والتدريب على هجر الجسد والالتفات إلى النفس ، ولكننا مع هذا التكرار نجد جديداً : ذلك أن أفلاطون يسمي هذا كله باسم الفلسفة ، وهكذا فإن الفلسفة ليست نشاطاً عقلياً وحسب ، ولكنها نشاط أخلاق كذلك .

ويجد أفلاطون نتائج التطهير على النفس ، فمما تتحرر من ألوان الجنون والحشية والشهوات المتوحشة وكل الشرور التي تشكو منها البشرية من جراء الاتصال بالجسد وتصبح سعيدة (٨١ أ) . ومن نتائجها أيضاً أنها تصبح أقرب إلى الشبه بالعالم الإلهي ، وهكذا نجد هنا كذلك نظرية الشبه .

ومن جهة أخرى فإن جزءنا الحالي يحفل بتفصيلات حول طبيعة خطر الجسد على النفس وتأثيره عليها . وأول هذه الأخطار أن اتصالها المستمر به وحبا له وما يتعلق به وما شابهه سيؤديها في النهاية إلى الاعتقاد بأنه ليس هناك من شيء حقيقي إلا وكان ملبوساً ومحسوساً ، والثاني فإنها ستنمو على الخوف من غير المحسوس ، أي بما هو مدرك ليس بالحس بل بالعقل وتستطيع أن تصل إليه الفلسفة وحدها (٨ ب) . الخطر الثاني هو أن اتصالها به سيقللها بتأثير بدنية ستظل ملتصقة بها حتى بعد الموت وسيؤدي هذا من جهة إلى خوفها ، حتى بعد تركها الجسد ، من غير المنظور ، ومن جهة أخرى إلى رغبتها في العودة إلى العالم الحسي الذي كانت تحب ، وهو ما يفرض ، في رأي أفلاطون الذي يبدو هنا قابلاً لأساطير غير عقلية

و مختلفا لها بخلاف عقل ، الأشياء التي تهيم حول القبور وغيرها ، فبهذه نفوسه لا تزال ملوثة بأدران البدن ولا تزال عناصر جسمية ملتصقة بها فيمكن هكذا رؤيتها بالبحس (٨١ - د) . الخطر الثالث هو أن النفس الوثيقة الارتباط بالجسد ، أى الموثقة إليه ، إذا حاولت أن تمرد إلى ذاتها وأن تقوم بنشاطها الخاص بها ، وهو كما نعلم نشاط المعرفة ، أن تستطيع أن تصل إلى الحقائق العقلية مباشرة ، بل « ستشعر بها » من خلال الجسد الذي ستكون حواسه واهتماماته لها كقضبان السجن للسجين (٨٢ هـ) . وهنا تصل إلى هذه الفكرة الأساسية في تحديد علاقة النفس بالجسد وهى فكرة السجن (٨٣ هـ) ، وهى لاشك من أصل فيثاغورى وأورفى) . وأخطر ما فى الأمر هو أن السجن ، أى النفس ، هو الذى يصير سيجان نفسه والحافظ على قيوده . وهذا هو عمل الشهوة التى تزيد أكثر وأكثر من ارتباط النفس بالجسد ، لأن الشهوة تؤدى إلى الشهوة ، وهكذا فلن تغفل النفس أبداً من هذه الدورة طالما كانت متعلقة بالجسد (٨٢ هـ) .

هل هذا يعنى ألا أمل هناك؟ هنا يظهر دور الفلسفة وهو تصعيد ونقل على مستوى العقل لعملية جذب وهداية الاتباع الجسد المتبعة فى الجمعيات الدينية السرية . يقول أفلاطون إن الفلسفة تأخذ النفس التى تكون على هذه الحالة وتشد من أزرها وتحاول فك أسرها وذلك بأن تبين لها فساد أدوات الحس كأدوات للوصول إلى الحقيقة (٨٣ ا) ، وتحاول إبعادها عن الملذات والمخاوف وكل أنواع الانفعالات بقدر الإمكان .

ويعود أفلاطون إلى موضوع الخطر الأول الناتج عن اتصال النفس بالجسد ألا وهو اعتقادها أن الحسوس هو وحده الحقيقى ، وذلك فى ٨٣ ا - ب حين يقول إن دور الفلسفة هو إقناعها بعكس هذا ، أى بأنه لا حقيقة فيما يتغير وإنما الحقيقى هو الثابت المعقول . وهو يفصل فى موضوع ذلك الخطر ٨٣ ج - حين

يلاحظ ملاحظة نفسية دقيقة ، وهي أن النفس حينما تكون في انفعال شديد
 بجمرة على الاعتقاد بأن الشيء الذي هو موضوع انفعالها حقيقى جدا وواضح جدا
 على حين أن الحقيقة غير ذلك ، وهو ما يسميه أفلاطون بالشر الأعظم الذى
 يصيب النفس (باعتبارها ذاتا عارفة في المثل الأول) (انظر كذلك ٨٣ د ، حيث
 يعتبر أفلاطون كل لذة وكأنها مسمار يربط النفس إلى الجسد أكثر وأكثر) .

كذلك فإن أفلاطون يعود إلى الفرق بين أخلاق الفيلسوف وأخلاق العامة ،
 فما هي النواعى التي تجعل الفيلسوف يتعدى عن شهوات البدن ، أما العامى فهو
 إن فعل ذلك فائما بعد حساب للخسارة والريح ، فهو عادة ما يفعل ذلك خوفا
 من الفقر ومن خراب الديار ، وهكذا فإن الذى وراء ذلك هو حبه للمال
 أى لشيء يتعلق بالجسد (٨٢ ب) .

ولكن الجديد الحقيقى الذى يأتي به قسمنا الحالى في مجال الأخلاق هو تحديد
 وتعميق معنى الجزاء . لجزاء النفس يمكن أن يسمى جزاء ذاتيا ، ذلك أنها
 تبقى هي هي على كل الحالات ، إنما الفرق بين النفوس الشريرة والنفوس الطيبة
 هو أن الأولى تنزل درجات عما كانت ، أما الأخرى فترتفع . فالذى يعرضه
 أفلاطون في ٨١ هـ وما بعدها هو طبقات الانفس بحسب سلوكها ، فمن سلك طريق
 البطنة والإفراط دخل في جنس المير وما شابه من حيوان ، ومن اختار طريق
 الظلم والطمع دخل في أجناس الذئاب والصقور والحدأة . أما النفوس التي سلكت
 طريق الفضيلة فأنها ستكون هي أيضا طبقات ، فمن كان منها فاضلا ولكن بلا فلسف
 ولا إعمال للمثل دخل في جنس وديع كالثمل والتحلل أو عاد إلى جنس الإنسان
 خفوسا معتدلة ممتزجة ، أما الفلاسفة فإنهم وحدهم سيعودون إلى جنس الآلهة أو على
 الأقل من سيعيشون مع الآلهة كما يقول الإسرار الأيورفية .

ويمكن أن نقول جناما إن فكرة بإية تخرج من كل ذلك : وهي أن الخلود

من غل النفس (أنظر ٨٢ د ، ٨٣ ب) ، وذلك بسلوك طريق المعرفة والمعرفة .
تطير لأنها تحول انتباه النفس عن المحسوس إلى المقول . ومن هذا يظهر معنى
أن الأخلاق الأفلاطونية هنا أخلاق عقلية (أنظر مثلاً ٨٤ ا - ب) .

■

٧٧ ب - ٨٤ ب

[٧٦ ب] ولكنه استورد : أما إن كانت النفس ستوجد بعد الموت ، فهذا
هو ، فيما يدولى أنا نفسى يا سقراط ، ما لم يبرهن عليه . بل إنه يبقى كذلك
ما يتحدث عنه كييس منذ قليل ، ألا وهو رأى الكثرة من أنه قد يحدث فى نفس
لحظة موت الإنسان أن تصير نفسه هباء وأن يكون فى هذا حداً (١٤٣) لوجودها
نفسه ، لأنه ماذا يعوق أن تظهر إلى الوجود وأن تتركب اعتماداً على مصدر آخر
ثم أن تكون موجودة قبل حصولها فى جسد بشرى وأنها بعد وصولها إليه ثم
إبعادها عنه تصل عند ذلك إلى نهايتها ويصيبها الفساد ؟

[٧٧ ب] فقال كييس : أحسنت القول يا سيمياس . فيبدو فملاً أنه لم يبرهن
إلا على ما يقرب من نصف ما كان يجب البرهنة عليه ، ألا وهو أن نفوسنا كانت
موجودة قبل ميلادنا ، ولكن تبقى البرهنة على أنها بعد الموت لن تكون أقل
وجوداً مما كانت عليه قبل الميلاد ، وذلك من أجل أن يكون
البرهان تاماً .

فرد سقراط : بل إن هذا مبرهن عليه من الآن ، يا سيمياس وأنت يا كييس ،

(١٤٣) الحد بمعنى النهاية ، والكلمة اليونانية المستخدمة (telos) تعنى
الغاية أيضاً .

إذا شئنا ضم هذا البرهان الأخير إلى ذلك الذى كما اتفقنا عليه من قبل ، من أن كل ما هو حى ينشأ مما هو ميت . فإذا كانت [د] النفس موجودة قبلنا ، وإذا كان من الضروري ألا تأتى إلى الحياة وتولد من أى شيء آخر إلا إذا ولدت مما هو ميت ومن حالة الموت ، فكيف لن يكون ضروريا أن تكون موجودة بعد الموت ، حيث سيكون من الواجب عليها بعد ذلك أن تولد من جديد ؟ وهكذا إذن فإن ما كتبنا تحدثنا عنه مبرهن عليه من الآن . ولكن يدور لى رغم هذا أنه سيسر كما أنت وسيمياس إذا ما نحن لحصنا تلك البرهنة لحصا عيقا أكثر عما سبق (١٤٤) . ويبدوا أنكما تحشيان كالاطفال ألا يحدث حقيقة أن تفرق الريح النفس هباء عند خروجها من الجسد [هـ] وأن تبددها ، خاصة إذا حدث ولم يكن الجو خالياً من الرياح فى لحظة الموت بل كان الوقت وقت زوايع .

فضحك كيبس وقال : فافترض يا سقراط أن الخوف أصابنا وحاول إقناعنا ، أو إفترض بالأحرى ليس أن الخوف اتابنا بل كأن فينا طفلا تخيفه مثل هذه الأشياء ، فحاول إذن أن تقلمه عن خشية الموت كما لو لم يكن الاكخيال المتألم .

ورد سقراط : إنما ما يجب له هو التعزيم عليه كل يوم وذلك حتى يذهب عنه الخوف (١٤٥) .

[٧٨] فقال : ولكن أنى الثور على مثل هذا المعزم الصالح يا سقراط بعدما تكون أنت ، هكذا أضاف كيبس ، قد تركتنا ؟

(١٤٤) قارن ٧٠ ب .

(١٤٥) لا شك أن هذه الجملة مقصود بها الزاح ، ولكنه مزاح جاد يدل على صعوبة الموضوع والحاجة إلى إرساء الأمر على أساس متين أيا ما كان .

فرد سقراط : بلاد اليونان واسعة يا كيبس ، وهناك فيها فى ناحية أو أخرى رجال طيبون ، وكثيرة كذلك أجناس الشعوب الأجنبية (١٤٦) التى يجب التفتيش فيها كلها بحثاً عن ذلك المزم ، بدون البخل بال أو جهد ، فليس هناك وجه أنسب لصرف المال من هذا . ولكن يجب البحث عنه كذلك فيما بينكم وبين أنفسكم ، حيث أنه ربما لن يكون سهلاً أن تجدوا من هو أفضل منكم للقيام بهذا (١٤٧).

فقال كيبس : هذا هو ما سنفعل من غير شك ، ولكن [ب] فلنرجع الى حيث توقفنا ، ان كان ذلك يروق لك .

— بل انه لما يروق لى . وكيف لا يكون الامر كذلك ؟
فقال : أحسنت قولاً .

وعاد سقراط الى الحديث : ينبغي أن نسأل أنفسنا هذا السؤال : أى نوع من الوجودات من خصائصه أن يمانى من هذه الحالة (١٤٨) : التبدد ، وما هو النوع (١٤٩) الذى نخشى أن تحدث له هذه الحالة ، والنوع الذى لا نخشى عليه

(١٤٦) ومصر على رأسها بلا أدنى شك ، فهى موطن العلوم والأسرار بلا منازع ، وقد شعر أفلاطون بالحاجة إلى الرحلة إليها وبقى بها على الأغلب مدة ليست بالقصيرة .

(١٤٧) فى هذا مديح للفريين وللجاعة الفيشاغورية إن كان صحيحاً أنهما يتعميان إليها وحض على استمرار البحث .

(١٤٨) pathos ، أو « الإنفعال » بمعناه الحرفى .

(١٤٩) لاحظ فكرة « النوع » هنا وفى ١٧٩ ، وقارن « الجمهورية » ،

٥٥٠٩

منها؟ وبند هذا إلى يكون علينا أن نفحص من جديد إلى أيهما ينتمي النفس حق
يكون لنا بناء على هذا أن نعلمين أو نحاف على أنفسنا؟
فقال : حق ما نقول .

[٣] — أو ليس من خواص المركب ، ما هو بطبيعته مركب ، أن يصيبه
هذا : أن يتحلل على نفس النحو الذي تركب عليه ، وإذا حدث وكان هناك ، ومن
جهة أخرى ، شيء غير مركب ، أن يكون من خصائصه وحده ، أكثر من أي
شيء آخر ، ألا يكون موضوعا لهذه الحالة ؟
فقال كيبس : يدولى أن الأمر كذلك .

— وإذن فإن تلك الأشياء التي تبقى دائماً هي في ذاتها دائماً على نفس
الحال ، تكون بحسب أكبر احتمال أشياء غير مركبة ، ومن جهة أخرى فإن
الأشياء التي تكون أحياناً على نحو وأحياناً أخرى على نحو آخر ولا تبقى دائماً
هي هي ، فإنها ستكون مركبة ؟
— اعتقد فيما يخصني أن الأمر كذلك .

واستطرد سقراط : فلنرجع الآن إلى تلك الأشياء موضوع [د] حديثنا
السابق . تلك الماهية ذاتها التي تدل على وجودها في أسئلتنا وفي إجاباتها ، هل
هي دائماً على نفس الحال وفي ذاتها ، أم أنها أحياناً على نحو وأحياناً على نحو
آخر ؟ المساواة في ذاتها ، الجمال في ذاته ، كل ما يوجد في ذاته ، وباختصار الوجود
حقيقة ، هل يقبل التحول أيما كان على أي نحو ؟ أم أن كل واحد من هذه
للموجودات في ذاتها ، في وجودها ذي الطبيعة الواحدة وقائمة بذاتها في ذاتها ،
يبقى دائماً على نفس الحال وفي ذاته ولا يقبل مطلقاً وعلى أي نحو أن يصير شيئاً
مختلفاً مهما كان (١٠٠) ؟

(١٥٠) الهدف من كل هذا هو نفى التغير للمثل وإثبات ثباتها .

فأجاب : بل هو يقي بالضرورة على نفس الحال وفي ذاته بإسقاط .

— وماذا عن الأشياء الجلية المتعددة ، مثل البشر أو الخيل [هـ]
أو الملابس وكل ما شابه من غير ذلك ، وهي التي تكون متساوية أو
جلية وتحمل نفس الأسماء (١٥١) التي لكل تلك [للماهيات الحقيقية] ،
هل تبقى كما هي في ذاتها ، أم على العكس تماماً من هذه الماهيات ، فإنه يمكن
القول إنها ليست لا هي هي بالقياس إلى ذاتها ولا بالقياس إلى غيرها (١٥٢) ؟

فقال كييس : الأمر من جسد يد على ما تقول : هي ليست أبداً على
نفس النحو .

[٧٩] — ولكن هذه الأشياء من الممكن لمسها ومن الممكن رؤيتها ومن
الممكن إدراكها بحاسة أخرى من الحواس ، أما الأشياء التي تبقى في ذاتها على
نفس الحال ، من جهة أخرى ، فإنه ليس من وسيلة للوصول إليها إلا باستخدام
العقل ، حيث أنها خافية ولا يمكن أن يدركها النظر ؟

وقال سقراط : فبل تقول إذن ، إن شئت ، بأن هناك نوعين من الموجودات :
النوع المرئي من جهة والنوع غير المرئي من جهة أخرى ؟
فرد : فلتقل بهذا .

(١٥١) من أهم أوجه الإرتباطات بين المثال والشيء المحسوس الذي يقع
تحت أن الثاني يسمى باسم الأول . ويمكن القول إن أحد المداخل الرئيسية
إلى نظرية المثال هو المدخل اللغوي . ولكننا لم نشر في مقدمتنا إلى هذا الجانب
لأنه جدير بدراسة منفصلة تشغل كل محاورات أفلاطون .

(١٥٢) الشيء الحسي يصير أكبر أو أصغر (مثلاً) بالقياس إلى نفسه
وكذلك بالقياس إلى أشياء أخرى .

— وأن النوع غير المرئي هو دائماً على نفس الحال وفي ذاته ، أما المرئي
فليس أبداً هو هو (١٥٣) ؟

فرد : ولنقل بهذا أيضاً .

[ب] واستطرد سقراط : والآن أجبني : ألا يوجد فينا نحن أنفسنا شيء
هو الجسد من جهة ، والنفس من جهة أخرى ؟

فقال : هو كذلك .

— وبأى الدرعين تقول إن الجسم أكثر شبهاً وأكثر قرابة (١٥٤) ؟

فأجاب : واضح كل الوضوح أنه أشبه بالنوع المرئي وأقرب جنساً إليه .

— والنفس ؟ هل هي مرئية أم خافية ؟

فقال : على الأقل فإن البشر لا يرونها ياسقراط .

— ولكن ألسنا نقصد بخصوص ماهو مرئي وما ليس بمرئي ما هو كذلك

بالقياس إلى الطبيعة الإنسانية ؟ أم أنك تعتقد أن ذلك بالقياس إلى طبيعة أخرى ؟
— بالقياس إلى الطبيعة الانسانية .

— فإذا تقول إذن عن النفس ؟ أنها مرئية أم غير مرئية ؟

— هي غير مرئية .

— هي خافية إذن .

— نعم .

— وهكذا تكون النفس أكثر شبهاً من الجسم بالنوع غير المرئي ، ويكون

الجسم أكثر شبهاً بالنوع المرئي .

[ح] — هذا ضروري كل الضرورة ياسقراط .

(١٥٣) أى لا يحتفظ بذاته أو هويته .

(١٥٤) الشبه من حيث الخصائص ، والقرابة من حيث الإلتواء إلى نفس الجنس .

— وألم نكن نقول منذ قليل (١٠٥) أن النفس حينما تستخدم الجسد في
نقص شيء ما ، سواء عن طريق النظر أو عن طريق السمع أو أية حاسة
أخرى (لأن فحص شيء ما عن طريق إحدى الحواس ما هو إلا فحصه عن
طريق الجسد) ، فإن الجسد يذبها نحو ما ليس أبداً على نفس الحال ولا في ذاته ،
وإنها تضل واضطرب ويصيبها دوار كأنها مكرى ، وذلك بسبب أنها اتصلت
بأشياء على تلك الحالة ؟

— تماماً .

[د] — أما عندما تقوم بالفحص هي ذاتها مع نفسها ، فإنها تجري إلى
خذلك حيث ما هو ظاهر تقى وما هو موجود وجوداً حقيقياً على الدوام وهو
هو على نفس الحال ، ولما كانت من نفس هذا الوجود فإنها تبقى إلى جانبه على
الدوام طالما كانت وحدها مع ذاتها وكان ذلك في إمكانها ، وعند هذا فإنها
تتوقف عن أن تضل وتظل مع تلك الحقائق التي على نفس الحال دائماً وهي هي
وذلك بسبب اتصالها بتلك الأشياء (١٠٦) . أليست هـ — هذه الحالة للنفس هي
ما يطلق عليه اسم « الفكر » ؟

فرد كييس : إن ما نقول بليل كل الجمال وحتى كذلك ياسقراط .

— [ذن فباى النوعين يبدو لك ،] اعتياداً على ما قلناه سابقاً [هـ] وما نقوله
الآن ، أن النفس أكثر شبيهاً وإلى أيها هي أقرب جنساً ؟
فرد كييس : ما أحسب كل الناس ياسقراط ، حتى لو كانوا من غلاظ

(١٠٥) ١٦٥ وما بعدها .

(١٠٦) موضوع المعرفة يؤثر على طبيعة المعرفة ، ففرقة الحسيات تجعل
النفس غير مستقرة أى على شك ، وعلى العكس من ذلك معرفة العقليات .

القول، إلا ويتفقون بعد اتباع هذا الطريق في البحث (١٥٧) أن النفس عموماً
ومن كل الجوانب أشبه بما هو على نفس الحال دائماً أكثر (١٥٨) من شبيهاً معه
ما ليس كذلك .

— والجسد ؟

— أكثر شبيهاً بالآخر .

— وانظر الآن إلى الأمر على النحو الذى يلى . حينما تكون النفس

[٨٠] والجسد في محبة كل منهما الآخر ، فإن الطبيعة تأمر بأن يكون أحدهما
كالجسد يؤمر ، وأن يكون الآخر كالسيد يأمر . وعلى هذا الضوء ، أيهما يبدو
لك شبيهاً بما هو إلهى وأيها بما هو فان ؟ أولست تعتقد أن ما هو إلهى قد
أحد طبيعياً ليكون سيداً ولكى يحكم ، أما ما هو فان فلذى يؤمر ولكى يكون .
كالجسد ؟ (١٥٩)

— هذا هو ما اعتقد .

— فأيهما تشبه النفس ؟

— إنه من الواضح بأسقراط أن النفس تشبه الإلهى ، أما الجسم .

فيشبه الفانى .

واستطرد سقراط : فافحص إذن يا كيديس إذا كان لا ينتج من كل ذلك .

[ب] الذى قلناه أن النفس تشبه أقرب الشبه الإلهى والخالد والمعقول وذى الطبيعة
الواحدة (١٦٠) الذى لا يتحلل والذى هو هو ذاته دائماً على نفس الحال ، أم لا ؟

(١٥٧) methodos ، والمقصود البرهنة السابقة .

(١٥٨) أنظر كذلك ٨٠ ب .

(١٥٩) لاحظ فى هذه الفقرة إلتقاء الأخلاق بالمعرفة والوجود ، والسياسة .

بالدين والفلسفة .

(١٦٠) أى البسيط .

«الجسد ، من ناحية أخرى ، فإنه يشبه أقرب الشبه ما هو إنسانى وفان ومتعدد
الطبيعة وغير معقول والذي لا يبقى أبداً هو هو على نفس الحال . هل لدينا
ما قوله ضد هذا ، يا كليس الصديق ، وأوليس الأمر هكذا ؟
— بل هو كذلك .

— كيف إذن ؟ إن كانت الأمور هكذا ، أفليس من الطبيعى أن يتحلل
الجسد بسرعة ، أما النفس فإنها لا تتحلل بالكلية ، أو أنها أقرب ما تكون
إلى ذلك ؟

[ج] — وكيف ينكر هذا ؟

فقال سقراط : فتصور إذن أنه بعد أن يموت الإنسان ، فإن الجزء المرنى
جنته ، الجسد ، الذى يرقد فى مكان مرنى ، والذي نسميه بالجثة ، والذي من
الطبيعى له أن يتحلل وأن يتفتت وأن يتبخر ، لا يأتى عليه على الفور شيء من
هذا ، بل يبقى على ما هو عليه مدة طويلة ، إلى حد ما ، من الزمن ، وإذا كان
المرء يموت وجسده فى حالة نضرة وكان ذلك فى فصل مناسب من السنة ، فإن
تلك المدة تكون أطول . لأن الجسم حينما يكون قد جرد من اللحم وحفظ
كما تحفظ الأجسام فى مصر ، فإنه يظل كما هو أو يكاد لمدة عظيمة من الزمن .
[د] ومن جهة أخرى فإن بعض أجزاء الجسم ، حتى حينما يكون قد تعفن ،
مثل العظم والأعصاب وكل ما شابه ذلك ، تظل خالدة رغم هذا أو كأنها كذلك .
أليس كذلك ؟

— نعم .

— وهكذا فهذه النفس ، وهى الغير مرتبة ، التى تذهب إلى ذلك العالم
الآخر المشابه لها ، النبيل الطاهر التقى غير المرنى ، إلى العالم الذى لا تبلغه
الأنظار حقيقة ، إلى جوار إله طيب وحكيم ، إلى حيث ستذهب نفسى أنا أيضاً

بعد قليل ، إن شاء الإله ، هذه النفس التي لنا إذن والتي هي هكذا وعلى هذه الطبيعة ، هل هي التي ستبعثر في الهواء وتنفى فور مغادرتها الجسد كما تقول الغالبية من الناس ؟ ما أبعد هذا ، يا صديقي كييس وأنت يا سيمياس . [هـ] وإنما الأخرى من ذلك أن يكون الأمر على ما يلي (١٦١) . إذا غادرت النفس الجسم طاهرة لا تجر وراءها شيئا ينتمى إليه ، وذلك بعد أن لم يكن لها خلال الحياة أية مشاركة معه يرغبها ، بل أنها كانت تفر منه وتلتف هي ذاتها حول نفسها ، لأنها تمرست على ذلك دائما ، والنفس التي تكون كذلك لا تفعل شيئا آخر إلا - التظلف بالمعنى الحق لهذه الكلمة ، وتكون [٨١] قد تمرست حقيقة على الموت في يسر وسهولة . أم أنك لا تعتقد أن هذا هو ما يمكن أن يكون التدريب على الموت ؟

— بل هو كذلك تماما .

— فإذا كان هذا هو حال النفس ، أفلم تذهب إلى المشابة لها ، غير المرقى ، الإلهي الخالد والحكيم ، وتصبح عند وصولها وقد ابتعدت عنها الضلالة والجنون وألوان الخوف وألوان الحب الممجية وغير ذلك من ألوان الشرور التي تصيب الإنسان ، بحيث أنها ، كما يقال عن قبلوا في الأسرار ، تبقى حقيقة ما تبقى من الزمن بجزر الآلة ؟ هل سنقول بهذا يا كييس أم سنقول شيئا آخر ؟

فرد كييس : بل هذا هو ما سنقول وحق زيوس .

[ب] — أما إذا كانت النفس ، فيما أظن ، ملوثة ولم تنظف وهي تنادر الجسد ، بسبب أنها كانت مصاحبة للجسد طوال الوقت ، معتنية به وعاشقة إياه ، وتركه يسرحها بشهواته وملذاته ، إلى حد أن تعتقد أنه ليس هناك من شيء حقيقي إلا ما اتخذ شكلا جسديا ، أي ما أمكن لمسه ورويته ، شربه أو أكله

(١٦١) قسم جديد في عرض سقراط يتناول فكرة الطهر على الخصوصي .

أو الاستفادة منه في أمور الحب ، وأما إذا اعتادت على كراهية ما ليس بواضح
أمام الأعين وغير مرئي لها ، ولكنه معقول ويمكن بالهالة (١٦٠) إدراكه ،
واعتادت على الاضطراب أمامه وعلى الهرب منه ، فهل تعتقد أن نفساً [ح] هذه
حالتها ستكون خالصة قائمة بذاتها وهي تنأدر الجسد ؟
فرد : كلا على الإطلاق .

— أما أنا فأعتقد أنها ستكون عملة بما هو ذى طبيعة جسدية الذى
جمعه يدخل في طبيعتها صحبتها للجسد وعيشها معه خلال حياتها المشتركة من غير
انفصال وخلال عنايتها الطويلة به .
— هو كذلك .

— ولكن يجب الاعتقاد ، أيها الصديق ، أن هذا (١٦٢) سيكون ذا وزن ،
ثقيلاً أرضياً ومرتبياً . ومثل هذه النفس ومعها هذا تنقل وتجذب إلى الخلف نحو
العالم المرنى تحت خوف العالم غير المرنى وخوف هاديس ، كما يقال ، [د]
وهي تلف وتدور حول المقابر والمدافن ، التى رؤى بالفعل حولها بعض خيالات
النفس التى اتخذت شكل الأشباح ، وهى الصور التى تقدمها مثل تلك النفوس
التي غادرت الجسد غير ظاهرة بل كانت على علاقة اشتراك مع [الجسد] المرنى ،
وهذا هو السبب فى أنها تدرك بالنظر .
— هذا محتمل باسقاط .

— محتمل بالطبع يا كيبس . أما غير المحتمل فهو أن تكون هكذا (١٦١)
نفوس البشر الأخيار ، بل هى نفوس الأشرار التى سيحبسها حكم الضرورة

(١٦٢) الفلسفة هنا هى عملية التفلسف ذاتها ، أى التأمل العقلى والبرهنة .

(١٦٣) أى ما هو ذى طبيعة جسمية .

(١٦٤) أى على النحو ١١ صوف فى الفقرة السابقة .

على أن تهيم على وجهها حول تلك الأماكن عقوبة لها على طريقة حياتها السابقة التي كانت طريقة سيئة، وستظل كذلك ضالة على وجهها حتى تقيد من جديد في أحد الأجساد وذلك تحت إغراء [هـ] رفيقها الذي يغفرها ، ألا وهو العنصر ذو الطبيعة الجسدية . وكما هو منتظر ، فإنها ستقيد في طبائع (١٦٥) مشابهة لتلك التي حدث بالفعل أنها تعودت عليها (١٦٦) أثناء الحياة .

— ولكن ماهي هذه الطبائع التي تتحدث عنها ياسقراط ؟

— هذه أمثلة : هؤلاء الذين تعودوا على البهجة وعلى الإفراط وتعدي الحدود وعلى معاقرة الخمر ولم ينهوا أنفسهم عنها ، هؤلاء سيدخلون فيما هو محتمل في جنس الحمير [٨٢] وغير ذلك من الحيوانات الوحشية . أولا تعتقد ذلك ؟ — بل إن ذلك محتمل كل الاحتمال .

— وهؤلاء الذين فضلوا فوق كل شيء ارتكاب الظلم وأن يكرهوا طاعة وناهين سيدخلون في أجناس الذئب والصقور والحدأة . وإلا فأين خلاف هذا يمكن أن تذهب مثل تلك النفوس ؟

فقال كليس : بلا شك ستدخل في مثل هذه الأجناس .

واستطرد سقراط : وكذلك فإنه من الواضح أين تذهب كل من النفوس الأخرى بحسب ما شابه نهجها في الحياة ؟ فرد : هذا واضح بالتأكيد ، من يكره هذا ؟

(١٦٥) هذه ترجمة لما مفردة ethos ، ولعل الأفضل كان ترجمتها « بخلق » وجميعها أخلاق لولا عدم وضوح هذا المعنى مباشرة . وفي المعجم الوسيط أن « الخلق » « حال النفس راسخة تصدر عنها الأفعال من غير حاجة إلى فكر وروية » فهو عاده قوية ونتيجة لتعود طويل . (١٦٦) أو سارت أو تدربت عليها .

وقال سقراط : وهكذا فإن أسعدها ، وهى التى تذهب إلى أفضل مكان ، هى تلك التى زاولت الفضيلة المدنية والاجتماعية ، [ب] وهى الفضيلة التى تسمى بالإعتدال والعدل ، وهى تأتى بالعادة والتدريب بدون الفلسفة والعقل ؟

— ولكن كيف ستكون هذه أسعدها ؟

— لأنه من المحتمل أن تعود إلى جنس ذى طبيعة اجتماعية ووديع مستأنس ، مثل جنس الثعل والزناير والنمل أو أن تعود من جديد إلى جنس الإنسان ، فيخرج منها رجال متزنون معتدلون .

— هذا محتمل .

— أما العودة إلى جنس الآلهة فلن يكون إلا للنفوس التى اشتغلت بالفلسفة

ومغادرت الجسد ظاهرة [ح] كل الطهر ، فليس من المسموح بالوصول إلى هذا إلا لمحبة المعرفة . لهذا كله ، يا عزيزى سيمياس وكليس ، يتعد الفلاسفة الحقيقيون بأنفسهم عن كل شهوات الجسد ويقاومونها ولا يسلبون أنفسهم لها ، ليس لأنهم يخشون خراب بيوتهم أو الفقر كما هو حال غالبية البشر من محبي الثروات ، وليس كذلك لأنهم يرحبون فقد مراكز التشريف وفقد الإعتبار الناتج عن البؤس ، كما هو حال محبي السلطة ومحبي ألوان التثريب ، كلا ليس لهذه الأسباب أنهم يتعدون عن شهوات الجسد .

فرد كليس : وما كان هذا فى الحق ، ياسقراط ، ليليق بهم .

[د] وعلق سقراط : كلا بالطبع وحق زيوس . ولهذا السبب ، يا كليس ، فإن كل هؤلاء الذين يهتمون اهتماماً ما بنفوسهم ، ولا يقضون حياتهم فى خدمة الجسد ، يعطون ظهورهم لكل هذه الأشياء ، ولا يأخذون نفس طريقة الآخرين

الذين لا يدرون إلى أين يذهبون ، أما هم فمتشككون أنه لا ينبغي السلوك بما يخالفه الفلسفة أو يارض ذلك النحرر والتطير الذى تقوم به بل يتجهون وجهتها تابعين لها إلى حيث تقودهم .

— كيف ذلك ياسقراط ؟

فقال : سأقوله لك ، واستطرد : يعرف محبو المعرفة [هـ] أن الفلسفة حينما تأخذ أمر نفوسهم بين أيديها أنها كانت بمنتهى البساطة مقيدة إلى الجسد ملزمة به ، وبجربة أن تنظر إلى الموجودات الحقيقية كما لو كانت تنظر إليها من خلال قضبان سجن وليس مباشرة وذاتها ، وكانت تتقلب فى جهل شامل . ولقد أدركت الفلسفة (١٦٧) جيداً أن أظفح ما فى هذا السجن (نما كان من صنع الشبهات ، وذلك إلى حد أنه كأنما كان السجن نفسه هو الذى يعاون أشد المعاونة [٨٣] على شد وثاقه . أصدقاء المعرفة يعرفون إذن ، كما كنت أقول ، أن الفلسفة ، وقد أخذت أمر النفس وهى على هذه الحالة ، تبدأ فى تشجيعها (١٦٨) فى لطب وتحاول أن تفك قيودها مبيئة لها ، من جهة ، أن البحث باستخدام العيون مملوء بالخداع ، وغادع كذلك البحث باستخدام الأذان أو أية حاسة أخرى ، وموصية لها من جهة أخرى أن تبتعد عن تلك الحواس طالما لم تكن مضطرة إلى استخدامها . وأن تضم نفسها على نفسها وأن تجمع أطرافها وألا تضع ثقتها فى شيء [لا] ب[فى] ذاتها هى نفسها وأنها يجب فى المستقبل أن تعقل الموجودات فى ذاتها واحدة

(١٦٧) لاحظ هنا تشخيص الفلسفة ، وكأنها ذات فاعلة قائمة بنفسها .

(١٦٨) لاحظ درجات قيادة الفلسفة للنفس ، ولعلها تقليد لما يحدث فى الدجل الدينية وللعور القادة الذين يقودون المريدين الجدد ويرتفعون بهم درجة فوق درجة حتى طبقة العضو الكامل .

واحدة هي ذاتها مع ذاتها ، وأنه إذا حدث ولحست شيئاً بوسائل أخرى ، شيئاً من تلك الأشياء التي تتغير من شكل إلى آخر ، فإن عليها أن تعرف أنه ليس في ذلك أية حقيقة ، حيث أن تلك الأشياء محدوسة ومنظورة ، أما ما تراه هي بذاتها فإنه معقول وغير منظور . وهكذا فإن نفس الفيلسوف الحقيقي ، مقتنعة بأنه لا يجب أن تعارض هذا التحرر ، تعتمد إذن عن الملذات والشهوات والأحزان والمخاوف بقدر ما تستطيع ، وتنفكر في الأمر وتجده أن المرء في حالة حدة اللذة أو الخوف أو الحزن أو الشهوة ، لا يصيبه شر في دظم [ج] الشرور التي قد يتوقها ، كالمرض مثلاً أو كضاياع الثروة الذي تجر إليه الشهوات ، بل يصيبه عند ذلك أعظم الشرور جميعاً ومتهاها ، وهذا الشر يصيبه رغم أنه لا يضعه في حسابه .

فسأل كليس : ما هو هذا الشر يأسقراط ؟

— ذلك أن نفس كل إنسان مجبرة ، في الوقت الذي تعاني فيه لذة حادة أو من حزن شديد بسبب هذا الشيء أو ذاك ، هي مجبرة أن تعتقد أن المصدر الرئيسي لما تعاني منه شيء واضح أعظم ما يكون الوضوح وحقيقى كل الحقيقة ، هذا على حين أنه ليس كذلك . ومثل تلك الأشياء مريثة في الأغلب . أليس كذلك ؟

— تماماً .

[د] — ولكن في هذه الحالة ألا تكون النفس أكثر ما تكون ارتباطاً بالجسد ؟

— كيف ذلك ؟

— لأنه كان لكل لذة أو ألم مسار يربطها إلى الجسم ويشبكها معه ، وبهذا

حذات طبيعة تشبه طبيعة الجسد ، وتظن أنه حقيقى ذلك الذى يقول لما الجسد أنه كذلك . ولما كانت لما نفس آراء الجسد وتستمتع بنفس الأشياء مثله ، فإنه من الضرورى ، فيما أظن ، أن تكون لها نفس أخلاقه ونفس تربته بما يجعلها غير قادرة على الوصول طاهرة إلى هاديس ، بل تنفادر الجسد دائما وهى ملوثة به ، بحيث أنها سرعان ما تسقط من جديد فى [هـ] جسد آخر؟ وتثبت فيه كما لو كانت بذرة ، وتكون نتيجة هذا ألا يكون لها نصيب فى المشاركة فى وجودها هو إلى ، طاهر حقى وبسيط ذى طبيعة واحدة .

فعلق كيبس : إن ما تقول ياستقراط لحق كل الحق .

— لكل هذه الأسباب إذن ، يا كيبس ، فإن محبى المعرفة لهم الحق أن يسموا كذلك بالمعتدين وبذى الشجاعة ، وليس للأسباب التى يدعيها العامة . أم لعلك تعتقد أن ذلك إنما هو لتلك الأسباب ؟

[٨٤] — أنا ؟ على الإطلاق .

— بالفعل هو ليس لتلك الأسباب ، وإنما تفكر نفس الفيلسوف على نحو ما قلت : فبى لا تعتقد أن على الفلسفة أن تحررها من جهة ، لكى تجرف هى ، من جهتها ، لحظة تحريرها على يد الفلسفة ، فى تيار اللذات والأحزان وتقيد نفسها من جديد فى عمل بلا نهاية على مثال بيلوب (١٦٩) التى كانت تفك من

(١٦٩) الزوجة الفاضلة الوفية لأحد أبطال حرب طرواده ، أوديسوس ، وكانت تصبر خطاياها الكثيرين الذين اعتقدوا فى موت الزوج وألحوا عليها أن تقبل أحدهم بأنها يجب أن تنتهى أولا من نسيج تنسجه ، ولكنها كانت تفك كل ليلة .

نسيجها ما كانت قد نسجت ، كلا ، بل هي تدبر لنفسها الهدوء (١٧٠) من جهة تلك الأشياء ، وترك البرهان العقلي يقودها وتمسك به على الدوام ، متأمة ما هو حقيقى وإلى وليس موضوعا للظن (١٧١) ، [ب] فيكون لها فيه غذاء ، وهى على اعتقاد أنه هكذا يجب أن تحيا طوال ما كان مقدرا لها أن تحيا ، وبعد الوفاة فإنها تذهب إلى ما هو من نفس جنسها ومن نفس طبيعتها ، وتخلص من الشرور الإنسانية . إذن ، مع مثل هذه التربية التى أخذت بها نفسها ، فليس هناك من خطر ، يا سيمياس وأنت يا كيبس ، أن تخشى النفس من أن تفرق شتاتا وهى تنادر الجسد أو أن تبهتها الريح هباء وأن تذهب بها كل مذهب على نحو لا تكون معه بعد ذلك موجودة فى أى مكان على الإطلاق .

(١٧٠) يرتبط بالكلية اليونانية المقابلة هدوء البحر ، ولهذا اخترنا فوق تمير .

» تتجرف فى تيار ... » .

(١٧١) الظن ضد العلم ، وهو ليس يقينيا .

(٤)

اعتراضات وشكوك

(٨٤ - ٩١)

بعد كلمات سقراط الأخيرة ساد صمت عميق يؤذن بأننا بلغنا إحدى قمم المحاوره ، ولكنه يمد أيضا لقمة أخرى هي التي سنجدما في ١٩٥ - ١٠٧ ب . ولكن الحوار لن يلغها إلا بعد المرور على منطقة العذاب ، ومنطقة العذاب في هذه المسرحية الفلسفية هي صحراء الشك ، أو هي موجة التشكك في قدرة العقل على الوصول إلى يقين بشأن الخلود أو إلى أى يقين كان . ولكن لهذا الصمت وظيفة أخرى هي السماح للقارىء بأن يأخذ أنفاسه بعد الجهد العظيم الذى اقتضته البراهين الثلاثة السابقة وخاصة ثالثها وحتى يرتاح من التوتر العقلى والاخلاقى كذلك الذى ظل مشدوداً إليه في الفترة الأخيرة من الحوار . وربما كانت له أيضا وظيفة أخرى فنية هي التنبيه إلى أهمية ما على ، لأن العاصفة التى ستتلو ذلك الهدوء ستحمل خطراً عظيماً يهدد البحث الفلسفى كله من أساسه وستحمل طريقة مواجهة سقراط لهذه العاصفة دروساً منهجية هامة سنقف عند كل منها بالتفصيل لأن كل قسمنا الحالى ٨٤ ب - ٩١ قسم منهجى قبل كل شئ .

ويعلن عن بدء هبوب العاصفة على لسان سقراط نفسه عندما يلاحظ أن

سيمياس وكليس يتها مسان وعندما يقول لها معترفا : ربما لاجمندان أن مانفاته مرضيا كل الإرضاء والحق أنه لا زال هناك شكوك قائمة وصعوبات باقية . وفي هذا الاعتراف أول درس من الدروس المنهجية التي سيزفر بها قسمنا . فسقراط نفسه هو أول من يعترف بأن البحث السابق ليس كافيا كل الكفاية وأن الأمر يحتاج إلى شخص متمق جديد ، وهذا هو واجب الفيلسوف . فليس من خلقه أن أن يكت وهناك غموض ، لأنه ليس من غرضه أن يقتنع بأى شيء ، بل غرضه أن يقتنع لأنه إقتنع ، وهو لا يحق له أن يقتنع بشيء مادامت هناك لائحة شك واحدة . وعليه أن يكون أول المعترفين بها . ويأتى الدرس المنهجى الثانى فى قول سقراط للغريبيين من طبيه إنه إن كانت الشكوك بشأن موضوع الخلود هى التى تحيرهما وأنهما يظنان أن لدهما شيئا يقولاه خيرا عما قاله سقراط ، فليأخذاه معاونا لهما ، كما أخذهما هو معايرين له أثناء تدليلاته . وقد يبدو أن هذا درس فى التواضع الفلسفى : فسقراط لا يرى مانعا من وجود نظرية أخرى أقوى مما عرض ، ولا يرى مانعا من أن يكون مجرد مساعد لباحث آخر وليس الباحث الرئيسى . ولا شك أن فى كلام سقراط شيئا من هذا ولكننا نفهم قوله ذاك على نحو أفضل إذا تذكرنا أن مبدأ البحث الفلسفى عند سقراط وعند أفلاطون معا هو اتفاق العقول ويكون ذلك عن طريق الحوار ، وكلا الأمرين يستلزم تعدد الباحثين . ومن هنا فنجرد مفهوم « فرض الحقيقة » لا مكان له بل هو غير متصور ، ليس فقط لأن الحقيقة لا توجد قبل بدء البحث بل هى « يعثر » عليها بالبحث ، بل وكذلك لأن لكل أطراف الحوار حقوق متساوية والفيصل هو العقل الذى يكشف عن نفسه باتفاق هذه الأطراف . وهكذا فإن سقراط يريد أن يقول فى هذه الفقرة وخلال المحاوره كلها إنه ليس عارضا لحقيقة بل هو الباحث عنها ، وسيزلل أفلاطون كذلك علوال بحوثه الفلسفية حتى آخرها .

ويؤكد سيمياس أنه وصاحبه تحيرهما بعض الشكوك ولكنهما يتحرجان في عرضها على سقراط خشية أن يكون في ذلك إقتال عليه، رغم أنهما أكثر ما يكونان شوقاً إلى سماع ما قد يقوله حول ما يعتدل به عقلاهما . وهذا التحرج المذهب يسمح لسقراط يرد طويل (٨٤ د - ٨٥ ب) تختلط فيه الاسطورة بالفلسفة والدين ، ويظهر فيه أفلاطون أدبياً عندما يشاء وهو يبدأ بلومبيا ، لأنهما يظنان، هما أيضاً ، أنه حزين لقرب موته ، وكأن كل ما سبق لم يكن كافياً لاقناعهما باعتقاده القوى في خلوده وبأمله في حياة أخرى يجد فيها الطيبات . كلا ، إن كلامه عن أمله هذا ليس في الحق إلا نوعاً من التنبؤ بما سيحدث له بعد لحظات ، وهو أشبه بالجمع الذي ينتهي طويلاً أجل الفناء يوم مماته وأطول وأجل مما فعل في حياته كلها ، وذلك لفرحه بلقاء الإله سيده . ويخطأ البشر لأنهم يظنون أن فناء الجمع هذا يكون حزناً على مفارقتهم الحياة ، فهم لا يعرفون أن الطيور لا تنفى حينما تكون في ألم ، إنما تنفى بعض الطيور يوم موتها تنبؤاً بالخيرات التي ستألفها ، لأنها تصبح في هذه اللحظات متبينة بالمستقبل لأنها خدعت للإله أبو اللون وهو إله النبوءة . وسقراط يعتقد أنه هو نفسه خادم لنفس الإله ، ولهذا يعتقد أن فيها يقول ويحس تنبؤاً بما سيحدث ، ولهذا فإنه مسرور لا يناله الحزن أمام الموت ، ويستطيع سيمياس وكليس أن يقولوا كل ما لديهما .

بعد هذه الدعوة من سقراط يبدأ سيمياس في عرض إعتراضه ، وقبل أن يفعل يقدم بمقدمة هامة جداً يبدو أن أفلاطون قد وضعها في هذا المكان وضعاً . وأهميتها تأتي أولاً من أنها تحدد أن أفق البحث الفلسفي في هذه المحاورة ، بل وفي كل هذه المرحلة من مراحل الفلسفة الأفلاطونية التي تنتمي إليها محاورتنا ، ليس هو أفق اليقين بل هو أفق البحث من أجل إرضاء العقل . والحق أن إحدى نتائج الحوار السابق كانت أننا لن نصل إلى الحقيقة كاملة إلا بعد الموت أما طالما كنا

مقتدين إلى الجسد فإنه من المستحيل أن ندركها إدراكاً يقينياً (٦١ ب ، هـ) ،
 وهكذا يصبح مطلب اليقين بحدس مسألة تفصيلية ، هي مسألة الخلود ، مطلباً
 مستحيلًا ، وهو ما يبرر شكوكا مستمرة وبحوثا جديدة . ذلك أن استعالة
 الوصول إلى الحقيقة في هذه الحياة لا يجب أن يعنى إهمال البحث عنها ، والتبرير
 الذى يأتى به أفلاطون هنا يبرر أخلاقى خالص : ألا وهو أن هذا الإيمان
 سيكون نتيجة لتوهم من الميوعة والضعف فى الحقائق ، وهذا غير جدير بالرجل الحر .
 وهكذا يكون لدينا أحد حلول أربعة : إما أن تعلم الحقيقة من غيرنا ، وإما
 أن نجدها بأنفسنا ، وإما أن نختار من بين المذاهب الممكنة أقواها وأقدرها
 على مقاومة الإعتراضات ، وإما أخيراً أن نعتمد على الوحي الإلهى أى على الدين .
 ومن الواضح أن بحوث سقراط وصديقيه تضع جانباً الإمكانين الأول والاخيرين
 وتسير على الأغلب فى طريق محاولة العثور على الحقيقة بمجهود البحث . وبهذه
 الروح يبدأ سيمياس فى عرض ما بدا له ، وضعا للمأخذة فيما قاله سقراط حول
 خلود النفس .

واعترض سيمياس ليس على الدقة فقد ابحجج سقراط ، كما - يكون شأن
 اعتراض كيبس ، بل هو فى الحق عرض لنظرية مختلفة فى النفس ، إذا سلطنا
 بمقدماتها لم نخرج بالبرهنة على خلودها . تلك النظرية ، التى يقول بها سيمياس
 واتى يقول بها إنيشكرا طيس أيضاً (٨٨ د) مما يدعو إلى إحتيال أنها من
 النظريات الفيثاغورية الذائعة فى بعض الدوائر ، هى نظرية النفس باعتبارها
 انسجاما (هارمونيا) ، ولهذا فإن المثال الذى يأتى به سيمياس مثال موسيقى -
 فإذا شبيها العلاقة بين الجسد والنفس بالعلاقة القائمة بين القيثارة وتلاف أوتارها
 أى الإنسجام الناتج عنها فإتأ يمكن أن نقول إن الهارمونيا الموسيقية شئ غير
 منظور وغير جسمى وجميل كامل الجمال وإلهى ، أما القيثارة نفسها وأوتارها

فإنها أجسام مركبة فانية . ولكن إذا قلنا ما قاله سقراط عن النفس والجسم فإنه إذا حدث وانكسرت القيثارة سنضطر إلى القول إن الهارموني لا تزال موجودة رغم فناء القيثارة ، وذلك لأنها من جنس الأشياء الإلهية الخالدة التي لا تفتى ، ولكن هذا غير مقبول . وبحسب النظرية التي يمرضها سيمياس ، فكما أن الجسم مشدود وفي توتر بسبب الحار والبارد والرطب والجاف وغير هذا ، فكذلك النفس : هي خليط واتلاف من هذه العناصر ذاتها التي جمع بينها بمقياس مناسب . وإذا كان الأمر كذلك ، أى كانت النفس انجاسا ، فإنه يجب التسليم بأنه إذا ما انحل اتلاف عناصر الجسد فلا بد أن تفتى النفس فوراً ، كما يخفى أنسجام القيثارة فور تحطمتها وانفكك أوتارها ، وذلك رغم كل ما قد يقال عن طيبة النفس الإلهية (٨٥ - ٨٦ د) .

وقد أدرك سقراط (٨٦ د - ٨) قوة اعتراض سيمياس ، وكان حججه السابقة قد تلقت ضربة قوية ، ونلاحظ هنا أن تشخيص الحجة العقلية واللجوء إلى التعديرات الحرية سيقابلنا مرات خلال هذا القسم . ولكنه لا يرد على سيمياس على الفور مفضلاً سماع اعتراض كيبيس أولاً ، وهو ما يسمح بفترة أطول للتأمل في الأمر ، ولكنه يسمح كذلك لأفلاطون برفع درجة التوتر الشك حتى يكون الطريق أكثر تمهيداً لما سيقوله سقراط عن وكراهية الحجج العقلية ، كما سنرى . وللعبارة الأخيرة لسقراط قبل إعطاء الكلمة لكيبيس شيء من الأهمية (٨٦ ٢ - ١٥) . وثاني هذه الأهمية ليس فقط من استمرار التعديرات الحرية بل وكذلك وعلى الخصوص لما تحتويه من مبادئ منهجية . ذلك أن سقراط حينما يقول إنه سينحاز إلى صف سيمياس أو كيبيس إذا رأى أن ما قالاه كان حقاً ، وإلا فإنه سيتابع الدفاع عن النظرية ، يعنى أن باب البحث مفتوح ويعنى أن سقراط لا يريد أن يفرض رأياً ، وإنما الحق هو الذى يفرض نفسه

على المتحاورين ، ومنزى سقراط يعود من بعد (١٩١ - ب) ليصرح تصريحاً
بأن نجد هنا مجرد إشارة إليه .

ويحتل اعتراض كييس مكاناً أطول من اعتراض سيمياس (٨٦ هـ -
٨٨ ب) ، وهو يبدأ بنفس ما كان قد لاحظناه من قبل : أن كلام سقراط يبرهن
على وجود النفس قبل التحامها بالبدن ، ولكن وجودها بعد تركها لا يزال بحاجة
إلى برهان قوى . وهو لا يوافق على ما جاء في اعتراض سيمياس من أن النفس
ليست أقوى ولا أدم من الجسد ، لأنه يعتقد أنها تتفوق عليه من كل النواحي .
ولكن مادام يعتقد أن النفس أقوى وأدم ، فالذى يجعله إذن يشك في
استمرار بقائها بعد الجسد ؟ لشرح موقفه يلجأ هو الآخر إلى تشبيه . فلو أخذنا
مثال الحائك والملابس التى ينسجها ويحكيها بنفسه ، وقلنا بعد مرته إنه لم يفتنى ،
والدليل على ذلك هو بقاء ملبسه ، ولما كان الملبس أقل قوة ودواماً من الانسان
الذى يستهلكه ، فإدام لا يزال موجوداً فلا بد أن يكون الحائك موجوداً هو
الآخر بعد مرته لأنه أقوى من الملابس التى ينسجها . ولكن قولنا هذا لا يمكن
أن يكون مقبولاً فى رأى كييس . ذلك أنه حتى إذا قبلنا أن النفس تستهلك
أجـاداً متعددة كما يستهلك الحائك ملابس متعددة تفنى واحدة بعد الأخرى
قبله هو ، فإن الذى يحدث فى حالة الحائك أنه يموت قبل فناء آخر ملبس نسجه ،
وهكذا فإنه يمكن أيضاً أن نخشى على النفس ، حتى وإن مرت على جسد بعد
الآخر ، أن تفنى قبل فناء آخر جسد حلت فيه (٨٧ ح - هـ) . وهكذا
فإن كييس يمكن أن يقبل ليس فقط وجود النفس قبل دخولها فى البدن بل
وكذلك أنها تستمر فى الوجود بعد دخولها فى أبدان متعددة ، ولكن ما الذى
يمنع أن تصاب من جراء نفثاتها المتكررة هذه بالإرهاق ثم تسقط وتفنى
مع ميتة آخر جسد لها ؟ وإذا كان الأمر كذلك ، فما الذى يدرى سقراط أن ذلك

قد يحدث لنفسه هذه المرة ، أى أن يكون جمده آخر الأجساد التى تحمل فيها .
وهكذا فالشك قائم والرجل الذى يعمل عقله فى الأمر لا يملك الا أن يتخلى أنه
تظير نفسه بهاء (١٨٨ — ب) .

هذان الإعتراضان لا يعنيان أقل من أن كل ما كان قد قيل من قبل وكأنه
لا يساوى شيئاً ، وهاتين ليس فقط بحاجة إلى البدء من جديد بل وكذلك إلى الرد
على سيمياس وكليس . فإذا أضفنا إلى هذا كله ما قاله سيمياس عن صعوبة بل
استحالة الوصول إلى الحقيقة ، أدركنا الواقع السىء لكلام الغريبين من طيه على
من كانوا حاضرين حول سقراط والذين كانوا قد أقنعهم براهينه السابقة ،
ولكن هام الآن . وقد دفع بهم إلى مزالق الشك . والخطر الذى يوضعون أمامه
لم بعد فقط وضع براهين سقراط موضع الشك بل إن مجرد الوصول إلى شيء
يوتق به أصبح مشكوكاً فيه (٨١ — ٤ — ٥) . ومصدر هذا ليس فقط كلام
سيمياس المشار إليه (٨٥ ب — د) بل وكذلك تضارب حجج سقراط مع حجج
المتحاورين معه ، ولنلاحظ أن هذين أنفسهما ليسا على اتفاق فيما بينهما بل إنه
كليس يعترض على سقراط وعلى سيمياس معاً . وهكذا فإن إقتناع الحضور الأول
لم يكن إقتناعاً قوياً لأنه قد تزلزل ، فهل عقولهم إذن غير قادرة على الحكم الصائب ؟
أم أن الأمر نفسه ، وهذا أخطر ، لا يمكن البرهنة عليه برهاناً عقلياً ؟ هذه
الاحاسيس التى نقلها فيدون إلى إنيكراتيس وجدت صداها عند هذا الأخير لأنه
أحسن بنفس الشيء بل إن لديه من دواعى الإضطراب ما هو أكثر . فهو لم يقتنع
فقط بحجج سقراط كما حكاهما فيدون ، وهو يشارك بهذا القدر ما عاتته الجماعة التى
كانت حاضرة حول سقراط يوم موته ، بل وكان كذلك مقتنعا بنظرية أن النفس
انسجام ، وهى فيما يبدو من أصل فيثاغورى كما أشرنا ، ولكن هنا هو سيمياس
يدل على أن المعتقد فى تلك النظرية لا يحق له الاعتقاد فى خلود النفس . ويطلب

في التفكير الخاطيء ، وهو في هذه الحالة من الاضطراب ، يطلب من فيدون أن يسرع
 برواية ما كان من رد سقراط على أن يكون ذلك على أدق ما يكون وبكل تفصيل ،
 خاضعه متوقفة على ما سيقال وأنفاس القارىء معه كذلك . ولكن أفلاطون ،
 ليزيد من تشويق القارىء ، يطيل من فترة الانتظار هذه بمرحه لتبديد يمهده فيدون
 لرد سقراط (٨٨ هـ - ٨٩ ا) ثم لتبديد يمهده به سقراط نفسه (٨٩ ب - ٩١ هـ)
 ثم لرد الذي لن يبدأ إلا في ٩١ هـ . ذلك أن سقراط كان يدري ما يعتل في عقول
 المستمعين ، فأراد أن يهدي من روعهم أولاً ، فبقل المضطرب ليس قادراً على
 حاجة الادلة كما يجب . ولهذا فلم يرتع هو نفسه وبدا هادئاً رابط الجأش ، وهو
 ما جعل فيدون يجب به أيما إعجاب ، وكأنه القائد العرقي يرتب من صفوف
 جنده ، وقد مزقتها هجمة الخصم ، ليعاود الدفاع عن موقعه ، أى عن رأيه في
 خلود النفس . وكوسيقى بارع لا يبدأ سقراط برفع التبرة ، وكلام بالنفوس لا يأتي
 إليها من حيث تتوقع ولا يحاها الخطر من أمامه ، بل يدور حوله دورة ثم أخرى
 قبل أن يفند نظرية سيمياس ويغلب شكوك كليس . ودوره الأولى تكون حول
 شرفيدون الذى يداعبه ثم يعود إلى تشبيهاته الحرية قائلاً لصاحب إن علياً أن يحلته
 إن جانت نظرية خلود النفس ، وإن عليهما هو وسقراط أن يقسا ألا يجعلها
 شعورهما ثبت من جديد إلا إن رفعا السلاح وهزما اعتراضات سيمياس وكليس
 وأناداها إلى الحياة . والدورة الثانية أكثر جدية وتلمس مسألة خطيرة أكثر
 عمومية من مسألة الخلود ، وهى قضية البحث الفلسفى نفسه باستخدام الحجج
 العقلية ، وهى القضية التى نخاضها خلال كلام فيدون (٨٨ ب - ٩٠ هـ) . يقول سقراط
 إن تعارض الحجج لا يجب أن يدفعنا إلى الشك في كل الحجج وإلى فقدان الأمل
 في الوصول إلى حجة يقينية لا تقبل المعارضة . فإليك إذا فطناً فطناً بفعل السفسطائيون
 حول إلهتهم الذين يترافعون بالحجج ، هذه تليق القبيحة وتلك تنهى ، والذين

يحبون في جمعهم حججاً لمعارضة أية قضية وإلثبات أية قضية، إنتهى الامر بنا إلى اعتقاد أنه ليس من يقين ثابت، بل كل الحجج تجري في مجرى لا يتقطع مرور مائه وهذه تتبع الأخرى، كما كان فيما يدر مخرى آراء بروتاجوراس السفسطائي الذي اعتمد على آراء هيراقليطس فيلسوف الديلان الدائم . وهذا الإعتقاد نفسه سينتهى بنا إلى عدم الإيمان بأية حجة عقلية وإلى كراهية كل الحجج ولكن هذا سيكون كحال من يكره كل البشر ولا يثق بأى انسان، وهذا أمر غير مقبول لأنه مبنى على تعميم فاسد ومصدره ليس فساد البشر جميعاً بل فقر خبرة من يحكم هذا الحكم . فقد تكون مرت به تجربة ثم تجارب وضع فيها كل ثقته في شخص ما ثم في شخص آخر، ولكنهم يخذلونه جميعاً واحداً بعد الآخر، فينتهى إلى تعميم يجعله لا يؤمن بأخلاق أى إنسان . والحق إن عليه أن يهتم نفسه أولاً، لأنه لم يؤهلها بمعرفة أحوال الجنس البشرى فأخذ حذره بعد أن يدرك أن الطيبين النخلص من البشر قليل عددهم وأن الأشرار النخلص قليل عددهم هم أيضاً، أما العدد الأعظم فهو بين بين . وهكذا الامر مع الادلة العقلية، فنها ما هو فاسد تماماً ومعظمها ما هو بين بين، ولكن بعضها، وإن كان قليلاً، إلا أنه قوى كل القوة ويمكن الإنسان إليه والثقة فيه . ولن يميز هذه الادلة من تلك إلا من عرف فن التدليل العقلى أى درس دراسة متخصصة طرائق البرهنة فعرف علامات اليقين وتنبه إلى مزالق فاسد البراهين . هكذا يجب أن تكون . أما إن ظننا أن العيب ليس في قصص خبرتنا نحن بل هو في الحجج العقلية فنفسها جميعاً فلنكون سنكون خسارتنا عظيمة : فكيف لنا عندئذ أن نصل إلى الحقيقة وإلى معرفة الوجود، بينما السبيل إلى ذلك هو استخدام العقل ؟ (١٨٩ د - ١٩٠ د) .

ويحضى سقراط ليستخلص مخرى هذا الدرس المنهجى . ذلك أنه ينبغي علينا أن نداوم التبرب لكي نصير أقدر ما نكون على النظر في الحجج العقلية ، ولكي

تعمد على الاهتمام بالحقيقة وبالحقيقة وحدها ، أما فرض رأى على الآخرين كهدف لذاته فإنه ليس من طباع الفلاسفة ، بل من طباع المتنازعين الذين لا يدرون شيئاً في الحق عن موضوع نقاشهم وإنما يريد كل منهم أن يجعل الآخرين يعتقدون أن ما يقوله هو الصواب . إن سقراط لا يريد أن يعتقد أصحابه أن حججه صائبة ، وإنما هدفه هو محاولة الوصول الى الحقيقة وأن يقتنع هو نفسه بذلك قبل أن يقتنع به الآخرون . ومعنى هذا كله أن الأمر ليس أمر مقارعة بالحجج بل هو بحث عن الحقيقة ، وفي هذا شيء من التحذير لسيمايس وخاصة لكيبس حتى يحد من اتجاهه نحو الشك في كل الحجج (أنظر ١٧٧) . كذلك فإن خلق التعاون في البحث يجب أن يحل محل حب الغلبة ، ولكن هذا التعاون لا يعني التساهل أو التسامح في الحق بل البقطة ورد الباحث الشريك كلما بدا أنه لا يقول صواباً ، فلا مكان للمجاملة حين تكون الحقيقة هي الهدف (٩٠ د - ٩١ ب) .

٨٤ ب - ٩١ ب

[٨٤ ب] وخيم السكون للحظة طويلة بعد هذه الكلمات من سقراط ، وكما كان يبدو للناظر ، فإن سقراط نفسه كان مستغرقاً فيما كان قد قبل أثناء الحديث وكذلك كنا نحن في معظمنا . ولكن كيبس وسيمايس تبادلوا بضع كلمات فيما بينهما بصوت خفيض . فلما رأى سقراط ذلك تكلم وقال لهما : ما الأمر ؟ هل يبدو لكما أن ما قيل ليس كافياً ؟ كثيرة هي في الحق ودواعي الشك والاعتراضات ، وذلك إذا ما كان المرء يريد أن يفحص الأمر كما يجب . أما إن كنما تفسران في شيء آخر ، فليس لي أن أتدخل . ولكن إن كنما في حيرة أمام شيء يخص موضوعنا فلا تترددا لحظة في أن تسكلنا [د] وأن تعرضا ما يحيركما ، وذلك إذا كان يبدو لكما على نحو ما أن هناك ما هو أفضل ليقال ، وخذوني من جديد معارفاً لكما إن كنما تعتقدان أنه سيممكنكما الخروج من تلك المشكلات

التي تصير كما يساعدني (١٧٢).

فرد سيمياس : إذن فسا قول لك الحقيقة يا مقراط . فنذ لحظة وكلانا في حالة من البيرة أمام بعض الصعوبات وبعض الآخر ويدفعه إلى أن يسألنا لانتنا نرغب بشدة في الاستماع إليك ولكننا نرددنا ونخشي أن نعبر عليك صغوبك لأن هذا قد يكون كرحا إليك بسبب الموقف الذي أنت فيه الآن .

فلما سمع مقراط هذا ضحك في رفق وقال : ياه ، ياه يا سيمياس . لكم سيكون صعبا على أن أضع الرجال الآخرين [هـ] بأن لا أرى في مصري الحاضر كارثة إذا كنت لا أستطيع إقناعكم أنهم أنفسهم ، وإذا كنتم تخشون ألا تكون على مزاج أسوأ مما كنت عليه في حياتي السابقة (١٧٣) . والظاهر أنني أبدو أمامكم أقل قدرة على التنبؤ من البجع ، وهي التي حينما نשמع بدنو أجلا تفتي أطول وأجل مما غت [٨٥] أثناء حياتها السابقة فرحة بأنها على وشك الرحيل إلى الإله التي هي في خدمته . ولكن البشر ، بسبب خشيتهم الموت ، يتهمون البجع زورا ويقولون إنها تتجرب أمام الموت وتفتي بسبب حزنها . وهم لا يدركون أن أي طائر لا يفتي وهو على جوع أو وهو يشعر بالبرد أو وهو يشكو من أي مصدر آخر للألم ، ولا حتى الليل أو صفور الجنة أو الهدد وهي التي يقال إنها تفتي انتجابا بسبب العجز . أما أنا فلا يبدو لي أنها لا هي ولا البجع تفتي [ب] حزنا ، بل أعتقد أنها لما كانت طيور الإله أبولون ، فلننا تنبأ بالفتي وتذكر بصيرتها الحيات التي ستقلها في هاديس تفتي وتفرح في ذلك اليوم أكل مما فعلت فيما سبق من الزمن . وأنا أعتقد مني جانبي أنني أنا

(١٧٣) أي متى .

(١٧٣) أي على غير مزاجه المعتاد .

نفسى أقدم بنفسى الخدمة التى تقوم بها الجمع وأتى مكوس نفس الإله، واعتقد كذلك أن قدرتى على التوجه الى مصدرها سيدنا ليست أقل من قهرهم، وأتى لست أقل منهم شجاعة أمام مغادرة الحياة. لكل هذا إذن يجب أن تقولوا وأن تسألوا ما شتتاً طالما سمح بذلك الأحد عشر (١٧٤) المفوضون من الالبيين .

فقال سيمياس : يا أجلى ما قلت . وسأقول أنا من جانبى [ح] يا يهرنى ثم يعرض هو من جانبى كيف لا يقل ما قيل . اتنى أعتقد يا سقراط ، وأنت كذلك لا شك ، أنه من المستحيل الوصول الى المعرفة اليقينية فيما ينهض هذه المسائل خلال هذه الحياة الحالية أو أنه شيء صعب كل الصعوبة . ورغم هذا ، ومن جهة أخرى ، فإن عدم فحص ما يقال بشأنهم كل التواحي ويكل الطريق والاستسلام قبل أن يجهد المرء نفسه فى بحث الموضوع من كل الجوانب، سيكون ذلك من شأن رجلٍ بغير صلابة . ذلك أنه يجب أن يتحقق أحد شيئين : إما تعلم ما عليه الأمر (١٧٥) أو اكتشافه، وإما ، إن كان هذا وذاك مستحيلين، إلاخذ على الأقل بالافضل من بين مذاهب البشر وأصعبها على الدحض، [د] وأن يجازف بهور هذه الحياة بمخولين عليها وكأنها ربمت (١٧٦)، اللهم إلا إذا أمكننا العبور على نحو أكثر أمناً وأقل مجازفة على مركبة أكثر ثباتاً، وأعنى بذلك مذاهب الهيا (١٧٧)، وهكذا فأتى لا أتردد الآن فى سؤالك حيث أن هذه هى إرادتك ولن ألزم نفسى فيما سأتى من الوقت يأتى لم أقل الآن بما تراه لى . فالجنى يا يهرراطى أتى عندما أتأمل فيما قيل سولم مع نفسى أو مع كليس فإنه لا يبدو لي كلفياً ومقتماً تماماً .

(١٧٤) وهم المسئولون عن السجن .

(١٧٥) أى طبيعة الشيء . موضع الفصل .

(١٧٦) أخشاب مشدودة يعبر بها الماء طوقاً .

(١٧٧) أو وحياً لهيا ، أى التفت به للألهة وتكون هو مصيرهم .

[٥] وهنارد سقراط : وربما كان ما بدالك صحيحا بالفعل يا صاحبي -
ولكن قلنا لى كيف لم يكن ما قيل كافيا ومقتما .

فاستطرد سيمياس : ذلك أنه يمكن قول نفس الشيء حول الانسجام وحوله
أمر القيثارة وأوتارها ، حيث أن الانسجام ، فى القيثارة التى وفقت أوتارها
شئ غير منظور وغير جسمى وجمل كامل الجمال [٨٦] وإلى ، هنا على -ين
أن القيثارة نفسها والأوتار أشياء مادية ، لها طبيعة الجسم ، ومركبة وأرضية
ومن جنس الأشياء الفانية . فلو حدث الآن أن هشمت القيثارة أو قطعت
أوتارها أو كسرت ، فقد يأتى أحد ليصر ، على نفس طريقة برهنتك أنت -
على أنه من الضرورى أن يبقى ذلك الانسجام الموسيقى وألا يفنى ، باعتبار
أنه ليس من الممكن أبداً أن تبقى القيثارة وقد قطعت أوتارها ولا هذه الأوتار
وهى ذات الطبيعة الفانية ، على حين يفنى الانسجام قبل تحطم ما هو فار -
[ب] بينما هو من نفس طبيعة ما هو إلى وما هو خالد ومن نفس جنسه . كلا ،
وهو سيقول بأنه من الضرورى أن يوجد الانسجام نفسه فى مكان ما ، وسيسبقه
الخشب والأوتار إلى الفساد وقبل أن يأتى عليه هو شئ ما (١٧٨) وليس
هناك من شك يا سقراط ، فيما أعتقد من جانبى ، أنك تدري أنت نفسك أن
تصورنا للنفس هو تصور مشابه جداً : فكما أن جسمنا فى توتر ومشدود تحت
تأثير الحار والبارد ، الجاف والرطب وغير ذلك مما شابه ، فكذلك توجد
النفس [ج] من مزيج هذه الأشياء ومن انسجامها ، وذلك حينما تكون قد
مزجت مع بعضها البعض مزجا جيلا وبقياس . والآن إذا كانت النفس
انسجاما بالفعل ، فانه من الواضح أنه إذا استرخى جسمنا بعيدا عن الاعتدال .

(١٧٨) أو تحمل به (pathein) حالة ما .

أو توتر، تحت تأثير الأمراض والشرور الأخرى، فمن الضروري أن تبدأ النفس فوراً في الفناء، حتى رغم كونها ذات طبيعة إلهية، كما هو حال ألوان الانسجام الأخرى في الأصوات وفي كل أعال الصانع، هذا على حين أن بقايا كل جسم تقاوم وتبقى مدة طويلة، [د] حتى تحرق أو تتعفن. فانظر إذن ماذا سنقول عند هذه الحجة (١٧٩)، إذا ما اعتبر بعضهم أن النفس مزيج من العناصر التي في الجسد، وأنها تفنى الأولى فيما يسمى بالموت.

الخملق (١٨٠) سقراط، كما هي عادته في كثير من الأحيان، وقال مبتسماً: لا شك أن سيماس يقول أشياء معقولة وإذا كان هناك من ينسك من مواقف منى على الاسراع بجل، فلما لا يجيبه (١٨١) ؟ فالحق أن سيماس فيما يبدو قد أصاب البرهان (١٨٢) بضربة قوية. ولكني أعتقد أنه يجب، قبل الرد عليه، سماع [هـ] ما يعترض به كييس من ناحيته على البرهان، فنحن هكذا والتفكير فيما سنقول وبعد أن نكون قد استمعنا إليهما، فاما أن ننضم إلى جوقتهما، إذا ما بدأنا أنهما أحسن الفناء، والا تكون قد ثبتت هكذا قوة الحجة. فيما إذن يا كييس قل أي شيء حرك أنت أيضاً ودفعك إلى الشك (١٨٣).

فأخذ كييس الكلمة: وما أنذا أفعل. إنني أعتقد أننا لا زلنا حيث كنا ولا تزال النظرية تعرض [٨٧] لنفس الاعتراض الذي ذكرناه من قبل (١٨٤).

(١٧٩) أو هذه النظرة أو النظرية.

(١٨٠) حلق الرجل قمع عينيه ونظر نظراً شديداً، و«حجج».

(١٨١) لأن البحث مشترك بين الجميع.

(١٨٢) أو نظرية خلود النفس.

(١٨٣) منذ ٨٤ - ومفهوم الشك يسيطر على جو الحوار.

(١٨٤) أظن ٧٧ ب - - .

أما أن نفوسنا كانت موجودة قبل دخولها في هذه الهيئة [الجسمية] ، فهذا موضوع لن أعود إليه حيث أن الأمر قد برهن عليه على أهل نحو ، بل إذا لم يكن في هذا التعبير غلواء ، وبطريقة مقدمة كل الإقناع . أما أنها توجد في مكان ما بعد الموت ، فهذا مالا أجدني مقتنعا به ، ولكني لأوافق سيمياس في اعتراضه أن النفس قد لا تكون أقوى من البدن وأكثر منه بقاء ودواما ، لأنني أعتقد أن النفس تتفوق عليه كثيرا في كل هذه الجوانب . وهنا قد يقول البرهان : « فإنا الذي لا يزال يملك إذن في شك ما دمت ترى أن الجزء الأضعف من الرجل يظل موجودا بعد موته ؟ أو لا تعتقد [ب] أنه من الضروري أن يحفظ الجزء الأكثر بقاء ودواما منه ؟ » والآن فانظر ، بالقياس إلى هذا ، إن كنت أقول شيئا ذا قيمة ، لأنني أحتاج ، فيما يبدو ، أنا أيضا إلى تشبيه كما فعل سيمياس . فيظهر لي أن كلامنا هذا يشبه ذلك الكلام الذي قد يقال بخصوص سائل عجوز قد مات ، من أن الرجل لم يميت بل إنه موجود في مكان ما وفي حال طيبة ، وقد يؤتى بدليل على ذلك الملابس التي كان يرتديها والتي تسجها هو نفسه حيث أنها في حال طيبة ولم تبلى ، [ح] وإذا لم يعتقد أحد في هذا ، فإنه سيسأل أي النوعين أكثر بقاء ودواما : نوع الإنسان أم نوع الملابس التي يستخدمها والتي يحملها ، فإذا أجاب بأن النوع الأول هو نوع الإنسان ، فسيُعتقد أنه قد تم البرهان على أن الرجل موجود وفي حال طيبة حيث أن الأكل بقاء ودواما لم يبل بعد .

إن الأمر ليس كذلك ياسيمياس فيما أعتقد . فانظر أنت أيضا (١٨٥) فيما سأقول . ويسهل على الجميع أن يدركوا سذاجة من يقول ذلك الكلام : فهذا

(١٨٥) إشارة غامضة . ولعلها تشير إلى ١٨٧ ، وانظر كذلك ٨٧ د حول تأيها أبقى البدن أم النفس .

الحاثة بعد أن أبلى وخاك مثل تلك الملابس ، قد مات بعد العدد الوافر منها .
 [د] إلا ، فيما أعتقد ، بعد الأخير منها . ولكن ليس في هذا ما يجفل الرجل
 أقل قيمة من الثوب أو أكثر ضعفا . هذا التشبيه نفسه ، فيما أعتقد ، يصدق على
 النفس في علاقتها بالجسد . ويدولى أنه يتحدث بحساب ذلك النفس يقول
 بخصوص تلك الأمور مثل هذا الكلام : إن النفس ، من جهة ، طويلة العمر ،
 أما الجسد ، من الجهة الأخرى ، فإنه أكثر ضعفا وأقل عمرا . ولكن من الممكن
 أن يقال إن كل نفس من النفوس تستهلك عددا من الاجساد ، وخاصة إن
 كانت على الحياة كثيرا من السنين ، وذلك إذا اعتبرنا أن الجسد يسيل كالتيار
 ويقفينا بينما يظل الإنسان حيا ، [هـ] فذا على حين أن النفس تسبح دائما من جديد
 ما استهلك . ولكنه سيكون من الضروري ، حينما تقضى النفس ، أن تجد عليها
 آخر ثوب نسيجته وأن تبلى قبل هذا وحده . وحينما تكون النفس قد فنت ،
 يظهر الجسد على الفور طبيعة ضعفه وسرعان ما ينحل ويفسد . وهكذا لما كان من
 غير الممكن حتى الآن أن نضع تقنا في هذه الحجة ، فليس لنا أن نجسر على اعتبار
 أن [٨٨] نفسنا تظل موجودة ، بعد الموت ، في مكان ما .

وإذا سلم أحد أن يقول هذا الكلام أكثر مما فعلت أنت (١٨٥ مكرر) ،
 وانفق معه أن نفوسنا توجد ليس فقط في وقت سابق على ميلادنا ، بل إنه ليس
 هناك ما يمنع أن تظل بعضها موجودة بعد الموت وأن تستمر في الوجود وأن
 تولد وأن تموت من جديد مرات عديدة ، لأن النفس بطبيعتها شيء قوى بحيث
 تستطيع تحمل الميلاد مرات متعددة ، إذا انفق أحد معه على هذا ولكن مع
 رفض التسليم له بأن النفس لا تشقى خلال هذه النشآت المتعددة وأنها لا تنتهى

(١٨٥ مكرر) الأغلب أن الناقد المتخيل لا يزال يتكلم مع كيبيس ، ولكنه
 يمثل آراء كيبيس في الواقع .

جآن تفتى تماما في إحدى ميثاتها (فقد يقال إن هذه [ب] الميثية وهذا التجمل في الجسد الذى سيحمل إلى النفس فثأها ، قد يقال إن أحدا لا يعرفها ، لانه من المستحيل على أحد منا أن يدرك طبيعتهما) ، إذا كان الأمر كذلك ، فإن أى شخص سيجابه الموت في جسارة لن تكون جسارته مقامة على أساس عقل ، اللهم إلا إذا استطاع البرهنة على أن النفس خالدة كل الخلود ولا يأتى عليها القضاء . فإن لم يفعل ، فإنه من الضروري أن يخشى ذلك الذى هو على وشك الموت ألا تهلك نفسه تماما في لحظة انفصالها عن الجسد (١٨٦) .

[ج] عندما سمعنا جميعا كل هذا الذى قاله سيمياس وكليس شعرنا بشعور غير مريح ، كما اعترف بعضنا لبعض بعد ذلك ، فالبرهان السابق كان قد اقتنعا إقتناعا كبيرا ومانحن نشعر من جديد بالاضطراب وبأنه قد ألقى بالشك ليس فقط بخصوص ما كان قد قيل بل وكذلك ما كان على ، شك أن يقا . بعد ذلك : فهل نحن غير جديرين بأن تكون قضاة (١٨٧) ؟ أم أن الموضوع نفسه لا يسمح باليقين ؟

لأخيكراطيس : وإنى لأعذركم يا فيديون وحق الآلهة . فأنا نفسى ، وقد استمعت إليك ، خيل إلى أن هناك فـ من يقول : [د] « فى أى برهان اذن سنضع ثقتنا ؟ فقد كان برهان سقراط مقنعا أشد الإقناع ، وما هو الآن يسقط فى أعماق الشك . فلك النظرية بأن نفسنا نوع من الانسجام كانت ولا تزال حتى الآن تأخذ بنفسى أخذاً شديدا (١٨٧ مكرر) ، وما قلته عنها ذكرنى بأننى كنت أنا نفسى على ذلك الرأى . وهكذا فإننى أحتاج من جديد كل الحاجة ، حتى أعود الى ما كنت عليه ،

(١٨٦) حول اعتراضات سيمياس وكليس ، انظر مقدمتنا وتلخيص أفلاطون هو نفسه كذلك ، هنا ٩١ - د ، ٩٥ ب - د . فيما يلي تعليق فيديون . (١٨٧) لأن حكمهم السابق عليها ظهر الآن أنه على غير أساس قوى . (١٨٧ مكرر) والأرجح أنها نظرية ذات أسس فيثاغورية .

على برهان آخر يقتضى بأن نفس من يموت لا تموت معه . فاستحلفك بزيوس
إذن : قل لنا كيف تابع سقراط برهنته ؟ وهل [ه] كان ظاهرا عنده هو أيضا
أن وقع الأمر كان ثقيلًا عليه ، كما تقول انه كان كذلك عليكم ، أم لا ؟ أم أنه
سارع الى نجدة نظريته في غير ملح ؟ وهل كانت نجدة لها قوة أم لم تكن كافية ؟
عن كل هذا حدثنا على أدق نحو وأكبر تفصيل تستطيعه .

فيدون : ما أكثر ما أدهشنى سقراط ، يا إنيكراتيس ، ما فى ذلك شك ،
ولكنه لم يدهشنى أكثر مما فعل فى ذلك الموقف حينذاك . [٨٩] أما أنه كان لديه
ما يرد به ، فليس هذا بالشئ العجيب فى الحق . انما ما أعجبنى أنا فيه كثيرا كان
أولا كيف تلقى فى سرور وعطف واهجاب ما قالاه هذان الشابان ، وبعد ذلك
كيف أدرك فى لطف وحساسية وقع كلامهما علينا ، وأخيرا أنه عرف
كيف يشفيئنا أحسن شفاء وكيف أنه شجعنا لنمضى الى الامام وقد كنا كالباهرين
المهزومين ، وأدارنا لنصاحبه ونفحص معه المسألة .

إنيكراتيس : وكيف كان ذلك ؟

فيدون : سأقوله لك . كنت على يمينه جالسا [ب] قريبا من سريره على مقعد
موالطىء ، أما هو فكان أعلى كثيرا منى ، فداعب (١٨٨) رأسى وضم بين أصابعه
شعرى الذى كان ينزل على عنقى ، وقد كانت هذه عادته حينما يحدث من وقت
لآخر ويلعب مع شعرى ، وقال : إذن فلا شك يا فيدون أنك قاطعه غدا ،
ذلك الشعر الجميل . فرددت : يبدو هذا يا سقراط .

— بل لن تفعل ذلك غدا ، إن أردت أن تصدقنى .

(١٨٨) يفيض المعلقون فى التعليق على هذا التعبير واستنتاج دلالة على علاقة
فيدون بسقراط وعلى سن فيدون ، ويستطيع المهتم بهذا الموضوع الرجوع الى
تملك التعليقات فى المراجع المذكورة فى التقديم .

فسأله : ولم إذن ؟

فقال : لأنى اليوم أنا نفسى قاطع شعرى وأنت قاطع شعرك إذا ما قضى على نظريتنا وإذا لم نستطع أن نعيد إليها الحياة . [ح] وعن نفسى ، فلئن إذا كنت مكانك وأظنت منى البرهان ، فلئن سأقسم كما يفعل الأرجيون (١٨٩) ألا أدع شعرى ينمو من جديد قبل أن أعاود الحرب واتصر على حجة سيمياس وحجة كيبس .

فقلت : ولكن أمام اثنين ، كما يقال ، فإن هرقل (١٩٠) نفسه لا يكون قادرا بما فيه الكفاية .

فرد : إذن فادعنى كما لو كنت لإوليوس بينما ضوء النهار لا يزال هناك .

فقلت : إذن فأنا أدعوك ليس باعتبارى هرقل بل كما يدعى إوليوس هرقل .

فرد : الأمر سواء . ولكن فلنبدا أولا بأن نكون على حذر من علة (١٩١) قد تصيبنا .

فسألته : أية علة تقصد ؟

[د] فقال : أن نصير من كارهى البرهان (١٩٢) كما يصير البعض من كارهى البشر . واستطرد : فليس هناك من شر يصيب الله أكبر من كراهية الإستدلالات

(١٨٩) إشارة إلى قسم لاهل مدينة أرجوس بعد هزيمة لهم أمام اسبرطة .

(١٩٠) هو مثل القوه عند اليونان . وفي الاسطورة أن لإوليوس أخ له

غير شقيق وقد دعاه هرقل إلى نصرته عندما هاجه في نفس الوقت اخطبوط

وسرطان ضخيم . وقد عبد لإوليوس إلى جانب هرقل في مدينة طيبة وكان أهلها

يخلفون باسمه . والحديث عن « ضوء النهار » إشارة إلى بعض ما تحكيه الاسطورة .

(١٩١) أو من إصابة (pathos) أو من حادثة .

(١٩٢) ومن كارهى العقل بصفة عامة .

العقلية . ونفساً كراهية البرهان على نفس طريقة نشأة كراهية الجنس البشرى .
ذلك أن كراهية الجنس البشرى تسلسل حينما تنق أشد الثقة في شخص ما في سذاجة
وبلا خبرة ، معتقدين راسخ الإعتقاد أنه رجل حق مستقيم (١٩٣) ، وأهل الثقة ،
ثم إذا بنا نكتشف بعد ذلك بقليل أنه شرير مخادع ، وهكذا من جديد مع غيره
وغيره . وعندما يحدث هذا للمرء مرات عديدة وخاصة مع هؤلاء الذين كان
يمتد أنهم [هـ] أقربهم إليه وأشد رفاقه خلوصاً له ، فإن الامر ينتهي به بعد
ان يمحى المرة تلو الأخرى إلى أن يكره كل الناس وإلى أن يعتقد أنه ليس
هناك على الإطلاق أية استقامة (١٩٤) . أو لم تلاحظ أنت أن الامر ينشأ على
هذا النحو ؟

فأجبت : تماماً .

واستطرد : وأليس هذا قبيحاً ؟ أليس واضحاً أن مثل هذا الشخص يحترك
بالشر في سذاجة وبلا خبرة بالشئون الانسانية ؟ فلو كان قد دخل المعاملة بعد
شيء من الخبرة والمعرفة ، إذن لكان [٩٠] نظر إلى الأشياء كما هي عليه ، أى
أن الطيبين كل الطيبة والأشرار كل الشر ، كلا من هذين الطرفين قابل ، أما الكتلة
الكثيرة فهي التي تقف موقفاً وسطاً .

ولكنى سألته : ماذا تقصد بهذا ؟

فأجاب : كما هو الحال مع الرجال شديدي القصر وأولئك عظمى الطول .
هل تعتقد أن هناك ما هو أندر من العثور على من هو عظيم الطول أو شديد
القصر ، رجلاً كان أو كلباً أو أى شيء آخر ؟ وكذلك الرجل شديد السرعة أو
شديد البطء ، عظيم الجمال أو شديد القبح ، الأبيض كل البياض أو الأسود كل

(١٩٣) حرفياً « صحيح » . ويستخدّم أفلاطون هنا الصفة التي تدل على الصحة .

(١٩٤) حرفياً « صحة » .

السواد ؟ ألم تلاحظ في كل هذه الأمور أن أبعد الأطراف نادرة وقليلة العدد ،
أما الحالات الوسطى فإنها عديدة ويسهل العثور عليها ؟
ورددت : هو كذلك تماما .

[ب] وأضاف : أفلا تعتقد إذن أنه إذا أقيمت مباراة في الشطرنج ، فإنه سيظهر
هنا كذلك أن الفائزين سيكونون في عدد قليل ؟
فأجبت : هذا هو المحتمل .

واستطرد : هو المحتمل بالفعل . ولكن التشابه بين البراهين والرجال ليس
في هذا ، وإنما أنت الذي قد تنقذني منذ لحظة إلى هذا وقد تبين لك (١٩٥) ، كلا ، بل
ها هو موطن التشابه : حينما يعتقد المرء أن برهانا ما صحيح وذلك بدون أن
يكون له علم مخصوص بفرن البرهان ، ثم يأتي عليه بعد قليل ظن أنه فاسد ، وهو
سيكون هكذا أحيانا ، وأحيانا أخرى ليس كذلك ، وهكذا من جديد مع برهان
آخر وآخر . ويحدث كثيرا أن [ح] أولئك الذين يقضون وقتهم في المجادلة (١٩٦)
يتهمون ، كما تعلم ، بأن يعتقدوا أنهم صاروا علماء أوسع ما يكون العلم
وأدركوا وحدهم أنه ليس بين الأشياء ولا بين البراهين ما هو صحيح (١٩٧)
ولا يقيني ، وإنما كان كل الموجودات ببساطة في يوريوس يرمى بها إلى أعلى
وإلى أسفل ، ولا شيء يبقى ثابتا لحظة واحدة (١٩٨) .
فبادرت إلى القول : وإنه لحق كل الحق ما نقول .

(١٩٥) يعني سؤال فيدون : ماذا تقصد بهذا ؟ ، ٩٠ ، ١ .
(١٩٦) الاغلب أنه يقصد السفطائيين وأتباعهم ومن سار على درجهم .
(١٩٧) انظر فوق ، هامش ١٩٣ .
(١٩٨) لعل في هذا إشارة إلى مذهب هيراقليطس في السيلان الدائم للأشياء .
ويوريوس اسم مضيق لا يتقطع فيه التيار بين مد وجزر .

واستلرد : إذن ، فإذا كان هناك ، يافيدون ، برهان صحيح وبقينى فعلا
 هو كان يمكن [د] إدراك ذلك (١٩٩) ، فستكون هذه الحالة مدعاة للرثاء :
 هو أن المرء ، بعد أن يشارك في بعض البراهين ، التي تبدو أحيانا صحيحة
 وأحيانا أخرى لا تبدو كذلك ، لا يعتبر ذاته هو نفسه مستولا ولا عدم
 صلاحيته (٢٠٠) هو نفسه المستولة ، بل يتبى ، لأنه يعاني من ذلك ، إلى أن
 يرضى بأن يلقي من نفسه المسئولية ليحملها على البراهين ، ولا يكف بعد ذلك
 طوال حياته الباقية عن كراهية البراهين وسبها ، فيحرم نفسه هكذا من حقيقة
 الموجودات ومن العلم اليقيني بهذه الموجودات (٢٠١) .

فقلت : نعم وحق زيوس ، سيكون ذلك مدعاة للرثاء .

فقال : فأول شيء يجب علينا إذن هو أن نحذر هذا ، وألا [هـ] ندع
 فكرة أنه ربما لم يكن هناك في البراهين أى شيء صحيح تنسرب إلى نفوسنا ،
 بل يجب علينا [أن نعتبر] بالأولى أننا نحن أنفسنا الذين لا يسلكون السلوك السليم ،
 وأن نكون رجلا بمعنى الكلمة فنضع كل حاسنا في السلوك على نحو سليم . وهكذا
 يجب أن تكون أمت والآخرين من أجل ماسيلي من كل العمر ، [٩١] وأنا
 نفسى من جانبي من أجل الموت : ذلك أنه قد يحدث أن أكون سالكا أنا نفسى
 في الموقف الحالي بإزاء هذه المسألة سلوكا غير لائق ، على طريقة عبي الغلبة (٢٠٢)
 المجردين من كل ثقافة وتعليم . فهؤلاء القوم حينما يذاعون حول شيء ، لا ينهم
 بأن يمددوا طبيعة الأمر الذى يدور حوله النقاش ، حيث أن كل حاسم يتجه

(١٩٩) أى أنه يقينى . لأن البرهان قد يكون يقينيا بغير أن ندرى .

(٢٠٠) atekhoeia . أى عدم تخصصه .

(٢٠١) لأن البرهان العقلى هو الوسيلة الوحيدة لمعرفة الحقيقة .

(٢٠٢) أى الفوز في النقاش من أجل الفوز .

إلى أن يقبل الحاضرون آراءهم . ولا أعالتى فى الموقف الحالى مختلفاً عنهم إلا من ناحية واحدة : فليست الخمس من أجل أن يبدو ما أقول صحيحاً أمام الحاضرين ، فليس هذا عندى إلا إمرأ ثانوية ، وإنما من أجل أن أعتقد أنها تنسحب إلى أكبر درجة ممكنة أن ما أقول هو كذلك . [ب] هذا هو إذن ، أيتها صاحب العزيز ، حسابى (٢٠٣) ، وانظروكم هو طموح : فإذا كان ما أقول صحيحاً فعلاً ، فلكم سيكون اعتقادى شيئاً جميلاً . وعلى العكس ، إن لم يكن هناك شيء ينتظر من يموت ، فسأكون قد وفرت هكذا على الجالسين مؤنة سماع أناثى فى هذه اللحظات نفسها التى تسبق موتى . ولكن حالة الجهول هذه لن تستمر طويلاً عندى ، وإلا لكان هذا أمراً سيئاً ، بل هى ستنتهى بعد قليل .

واسترد سقراط : وهكذا ، ياسيمياس وأنت يا كيبليس ، أتى ميثاق على هذا النحو للقاء النقاش . ولكن فيما يخصكما ، إن أردتما إطاعتى ، فإنه يجب عليكما أن تتبنا [حـ] أقل الإهتمام بشخص سقراط وأن توجهما أكبر الإهتمام إلى الحقيقة (٢٠٤) ، فإن بديت لكما أقول الحقيقة ، فاتفقوا معى عليها ، وإلا فقاوماني بكل ما تستطيعان من حجج ، آخذين حذرکم من أنقى ربما كنت أضلل نفسى وأضللکم بفعل الحماس ، وأترك فيكم ، مثلما تفعل النحل ، شوكتى قبل أن أذهب .

• logizomai (٢٠٣)

(٢٠٤) مبدأ رئيسى فى الحوار الأفلاطونى .

(٥)

تعميق البحث من جديد

رد سقراط وبرهان جديد

(٩١ - ١٠٧ د)

الرد على سيمياس (٩١ - ١٩٥) - وعلى كليس : أبحاث سقراط
(١٩٥ - ٢٩٩ د) - منهجه الجديد (٢٩٩ - ١٠٢) - نظرية المثل
(١٠٢ - ١٠٥ ب) - البرهان الجديد (١٠٥ ب - ١٠٧) - خاتمة
و نتائج (١٠٧ - ١٠٧ د)

قبل أن يرد سقراط على الاعتراضات يبدأ أولاً بتلخيصها ، وذلك زيادة في
الوضوح من جهة ، ومن جهة أخرى بسبب الفاصل الطويل الذي يمتد بين آخر
كلام كليس (٨٨ ب) و بده رد سقراط المباشر (٩١ د) . وفيما يخص سيمياس ،
فإن رد سقراط ينقسم إلى قسمين : في الأول (٩٢ - ١٠٥) يخبره بين نظرية
الإنسجام ونظرية التذكر ، وفي الثاني (٩٢ - ١٠٥) يبرز نوعين من النتائج
غير المقبولة التي تنتج من نظرية الإنسجام ، مما يؤدي إلى رفضها . وفيما يخص
القسم الأول فإن سقراط يطلب من سيمياس أن كان لا يزال يقبل نظرية التذكر
وما تضمنته من وجود النفس قبل مجئها في الجسد ، فيجب بالإيجاب لأن برهان

التذكر أقمه أعظم ما يكون الاقتناع . وهذا ذلك يقول له إن عليه في هذه الحالة أن يتنازل عن نظرية الانسجام لأنه لا يمكن أن يقول بالاثنتين معا : لأنه إذا كانت النفس انسجاما كان هذا يعني أن وجودها لاحق على وجود العناصر التي يتوقف عليها الانسجام ، أى لاحق على وجود الجسد ، هذا على حين أن نظرية التذكر تتضمن أن وجود النفس سابق على وجود الجسد . وهكذا فإن عليه أنه يختار بين إحدى النظريتين لأنهما معا لا تسجمان . ويسرع سيمياس إلى نقد نظرية أن النفس انسجام معتدراً بأنها جاءت « بلا برهان » ، ولكنه كان قد رأى فيها ككثير من البشر من حوله ، شيئا من « الاحتمال » . وهو يتبهر هذه الفرصة ليحذر من الحجج التي تعتمد على مجرد الاحتمال في كل الميادين بما في ذلك ميدان الهندسة .

ورغم تنازل سيمياس عن نظريته إلا أن سقراط ، الذي لا يهجم أن يتصر رأى له بل أن يفحص الأمور من كل الجوانب حتى يصل إلى الحقيقة بشأن كل موضوع ، يعضى في بيان بعض النتائج التي تنتج عن نظرية الانسجام والتي لا يمكن أن يقبلها سيمياس نفسه . وهكذا فإن منهج رد سقراط يعتمد على فكرة التناقض ، إما التناقض بين فكرتين أو نظريتين وإما التناقض بين نتائج النظرية وما قبله أو نرفضه مستقلا عنها . وتتضمن نظرية الانسجام أن الانسجام لا يمكن أن يعارض خصائص وسلوك العناصر التي ينتج عنها (٩٢ هـ - ١٩٢) ، بل هو يتبعها ولا يقردها . ولكننا إذا نظرنا في تطبيق هذا على النفس (٩٤ ب وما بعدها) وجدنا أن النفس هي التي تهود الجسد ، وخاصة عندما تكون حكيمة ، كذلك فإنها تمارضه وتخالفه . وكل هذا غير ممكن إذا اعتبرنا أن النفس انسجام . ولما كان سيمياس يعتقد أن النفس هكذا سلوكها فإنه يقلل مع سقراط أنها ليست نوحا من الانسجام (٩٤ هـ - ١٩٥) . النتيجة الثانية التي تتضمنها نظرية

سيمياس أن الانسجام يقبل الأكثر والأقل ، فالقشارة يمكن أن تكون أوثارها أكثر أو أقل تألفا ، ويمكننا في هذه الحالة أن نقول كان الانسجام أكثر أو أقل انسجاما . والآن : هل يمكن أن نقول نفس الشيء عن النفس ؟ هل يمكن أن نقول إن هناك نفسا أكثر نفسا من نفس أخرى ؟ بالطبع لا (٩٣ ب) ، ومن جهة أخرى ، فإنه لما كنا نعتبر ضمنا أن النفس العالية هي النفس المنسجمة المنظمة فإننا إذا اعتبرنا أن كل الأنفس أنواع من الانسجام ، إذن فكلها ستصير أنفسا طيبة ، وكيف سيكون إذن تفسير وجود الأنفس الشريرة ؟ هل ستقول عنها إنها بلا انسجام ؟ أم نقول عن الأخرى إن لها انسجاما طيبا يضاف على انسجامها الأصلي ؟ ولكننا كنا قد قلنا أن انسجاما لا يمكن أن يكون أقل أو أكثر انسجاما من انسجام آخر ، وأن نفسا لا يمكن أن تكون أكثر أو أقل نفسا من نفس أخرى . وهكذا فأحد شيئين : إما أن نقول إن كل الأنفس أنواع من الانسجام ولن يمكننا في هذه الحالة تفسير الشرور ، وإما أن نقبل حقيقة الأنفس الشريرة فلن تكون الأنفس انسجاما . هذه النتائج المتعارضة ليس لها إلا مصدر واحد وهو أن فرضنا الأول ، أي نظرية الانسجام ، فرض غير سليم ، وهو ما يعترف به سيمياس (٩٤ - ب) .

بعد انقيار الانسجام الطيبى ، يبقى على سقراط مجابهة كييس ، وهو أمر يحسب له كلف حساب ويدرك أن مهمته لن تكون سهلة ، ولكن كييس نفسه يشجعه على الكلام معترفا كيف كان وقوع اعتراض سيمياس بأسرع مما كان يتصور ، ولهذا فإنه يتوقع مصيرا مشابها لاعتراضه هو (٩٥ - ب) .

ويبدأ سقراط هنا أيضا بتلخيص الاعتراض وينبه إلى أن المسألة التي يثيرها كييس باعتراضه ليست بالمسألة الهينة لأنها تخص مشكلة الكون والفساد أو النشوء والافتناء بأكملها منظورا إليها من زاوية العلية ، باختصار : ما هي علة ظهور

الغنى إلى الوجود ثم اختفاه بعد ذلك (أن حدث)، ومرض عليه أن يصحى
له خبراه وبحوثه في هذا الموضوع . وغرض سقراط من هذا الاقتراح ، كما
نيطه ، غرض متواضع : فهو ليس فرض حل على الصعبة الموجودة حوله ، بل
هو إضافة عناصر جديدة إلى البحث المشترك ، ولعل كييس يجد فيها ما يهته
فيستخدمه لتوضيح وجهة نظره هو . إذن فباب البحث مفتوح وربما كان كذلك
أكثر من أى وقت مضى (١٩٥ - ١٩٦) .

وهنا تثار مشكلة تاريخية دقيقة سود بشأنها الباحثون ، وخاصة في مفتتح
القرن العشرين الميلادى في أوروبا ، آلاف السطور ، ألا وهى : هل تجارب
سقراط وبحوثه التى سببها هى تجارب سقراط التاريخى بالفعل أم هى لأفلاطون
الذى يضعها على لسان سقراط ؟ والخوض في هذا الموضوع يستطيع أن يستغرق
عشرات الصفحات (١) ، ولهذا فلن نمرض له هنا بالتفصيل ، وسنظل نعتبر
سقراط في المحاوره معبرا عن آراء أفلاطون (على الأقل في القسم الفلسفى من
الحوار) ، وهو الموقف الذى تميل إليه الغالبية الساحقة من الباحثين اليوم .

يقول أفلاطون إذن على لسان سقراط إنه كان معجبا في شبابه أيما إعجاب
بالعلم الطبيعى ومهتما به أيما اهتمام . وليس هذا بغريب على شاب أثينى متطلع
إلى المعرفة في العشر سنوات الأخيرة من القرن الخامس ق . م . (أى ٤١٠ -
٤٠٠ حينما كان عمر أفلاطون يمتد من السابعة عشرة إلى السابعة والعشرين) ،
وهو الوقت الذى كان السفطائيون وسقراط يسودون أثناء المسرح العقلى
الأثينى ، ولكمهم لم يكونوا وحدهم : فقد كان لا يزال هناك أتباع المدارس
السابقة وخاصة الفيثاغوريون ، كما كانت ذكرى هيراقليطس وبارمنيدس
لا تزال قريبة ، وأقرب منها ذكرى أنكساجوراس الذى لم يكن قد مضى على

(١) أظن المراجع الذى يعطيا بلك (Black) في ص ٥ من كتابه المشار إليه .

نموه إلا بضع مشوات ، ونفس الأمر أيضا فيما يخص أنبا دوليس (مات حوالي
 عام ٤٣٠) ، وكان ديمتريوس الصغير ، ناشر المذهب الدرى ، لا يزال حيا أثناء
 كل تلك الفترة ، ولعل أفلاطون قد تأثر به تأثرا عميقا ، وإن لم نعد اسمه مذكورا
 ولا حتى مرة واحدة فى المحاورات . وإلى جانب هذا كله فإننا نعرف معرفة
 تكاد تكون يقينية أن أفلاطون قد تلمذ فى شبابه على أحد اتباع هيراقليطس ،
 وهو أقراطيلوس الذى سى أفلاطون باسمه إحدى محاوراته . أخيراً فإن معرفة
 شىء عن آراء الفلاسفة الطبيعيين لم يكن مقصوراً على خاصة قليلة العدد ، فلنتظر
 مثلاً فى مسرحية « السحب » ، للشاعر الكوميدي أرسطوفانيس وسنجد فيها إشارات
 كثيرة إلى تلك المذاهب ، وما كان الشاعر ليضعها مسرحياته لو لم يكن يدرك
 أن الجمهور يعرف عنها أطرافاً كافية من المعرفة .

ويحدد أفلاطون السبب الذى دفعه إلى الإهتمام بعلم الطبيعة (الفيزيكا) : ذلك
 أنه من الرائع معرفة أسباب الأشياء فى كونها وفسادها . ولكن اهتمام أفلاطون
 كان اهتماماً نقدياً ، فقد كانت لديه تساؤلات حول علل بعض الظواهر ، وخاصة
 ظواهر تكون الكائنات الحية ، وظاهرة تكون الفكر ، ثم ظواهر فساد كل
 هذا ، وكان يسأل كذلك حول مسائل تتعلق بالسماء والأرض (٩٦ ب) .
 ويمكن أن نقول إن الإهتمام بالعالية هو الذى دفع أفلاطون إلى الإهتمام بعلم
 الطبيعة أكثر من أن يكون العكس هو الصحيح . فهو قد ذهب إلى آراء
 « الفيزيولوجيين » أى حرقيا « المتكلمين عن الفيزيكا » ، وهكذا فلا شأن
 لهذا التعبير بعلم وظائف الأعضاء (محاولا أن يجد اجابات عن تساؤلاته هو ،
 ولم يذهب إليها نحالى الذهن ليخزن فى عقله ما يقولون .

والدليل على هذه النظرة النقدية أن أفلاطون خرج من اتصاله بالمذاهب
 الطبيعية بنحية أمل تصل إلى حد الشك . فقد اتصل بها وكان يظن أنه يعرف أشياء

معينة معرفة يقينية ، وكان ذلك يبدو ليس فقط له بل وكذلك للآخرين من رجاله صره ، فإذا به يكتشف بعد ذلك أنه لم يعد يعرف إن كانت معارفه السابقة يقينية أم لا ، ويعبر سقراط ، المتحدث باسم أفلاطون ، عن هذا بقوله : « وقد أعمانى هذا البحث [فى مذاهب الفلاسفة الطبيعيين] الى درجة عظيمة ، حتى أنه أطار منى ما كنت تعلمت من أشياء اعتقدت من قبل أننى أعرفها » . ويبدو أن هذا النص يعبر عن حالة من تتجاذبه الآراء فلا يرى ما هو الصواب منها وما هو الخطأ ، ورغم أن أفلاطون لا يحدد مصدر حالة العكس هذه ، أو على الأقل حالة اللاتيقين ، إلا أنه يبدو ، ان كان فهمنا للنص صحيحاً ، أن المصدر هو اختلاف الطبيعيين فيما بينهم . فإذا أخذنا الأمثلة التى يذكرها هو قبل ذلك مباشرة (٩٦ ب) حول المسائل التى كانت تشغل باله ، وجدنا فيها اشارات الى هذا الإختلاف الشديد ، ولأناخذ على الخصوص مسألة تكون ظواهر الفكر من احساسات وذاكرة وحكم وعلم ، فما الذى يجعلها تتكون وتظهر ؟ هل هو الدم كما يقول البعض ؟ أم الهواء كما يقول البعض الآخر ؟ أم النار ؟ أم هو الدماغ ؟ وهكذا . . . ونلاحظ أن المسألة التى يفصل فى تمارض المذاهب بشأنها هى مسألة الفكر ، ولهذا دلالة التى سرعان ما يكشف عنها النص صراحة . ذلك أن أفلاطون كان يهتم أقصى اهتمام بمحاكل الإنسان : ومن الوجهة العلمية بصفة عامة ، حتى أنه يعطى مسألة نمو الإنسان مثالا على فقدانه اليقين فيما كان يعرف (٩٦ ج) : فقبل اطلاعه على آراء الطبيعيين كان « يعرف » ، كما كان « يعرف » معظم الناس من حوله ، أن الإنسان ينمو بالاكل والشرب ، وأن اللحم الموجود فى الغذاء ينمى لحمه والعظم العظم وهكذا ، بحيث يكبر حجم الإنسان شيئا فشيئا فيصير كبيرا بعد أن كان صغيرا . هذا ما كان يعتقد قبل « بحوثه » وتأملاته فى مذاهب الفلاسفة الطبيعيين ، وما يوافق عليه كيميس نفسه (٩٦ د) . أما بعدها ، أى

جدد اطلاعه على آراء الفلاسفة المتناظرة حول هذا الموضوع ، فهو لم يعد يدري.
حالة نحو الانسان .

ولكن أفلاطون يوسع من دائرة نتائج بحثه ، فهي لا تخص الإنسان وحسب ، ولكنها تخص النمو أو الزيادة في كل صورها ، وعلى الأخص في ميدان المسائل الرياضية : الأحجام والأعداد . وهو يعطى مجال الأعداد أهمية خاصة لأنه « أوضح » (٢٥٩٦) ، ونحن نعلم أن أفلاطون كان عظيم الإهتمام بالرياضيات وكان يعتبرها أول الفنون أو العلوم . فهو لم يعد يعرف أسباب الزيادة والتقصان في الأعداد . فقد يبدو أن الجمع هو سبب الزيادة كما هو الأمر في حالة إضافة واحد إلى واحد فيصبا اثنين ، ولكن أفلاطون اضطرب عندما انتبه الى أن القسمة تستطيع أيضا أن تقسم الواحد الى اثنين ، وهكذا فإن الشيء وحده ، أى الجمع والقسمة ، يولدان نفس النتيجة . وهكذا فإنه لم يعد يعرف كيف يصير الواحد واحدا ، ولا كيف ينشأ أو يفنى أو يكون أى شيء على وجه الإطلاق . ثم يضيف أن ذلك كان نتيجة للمنهج (methodos) السابق في البحث . وما هو بسبيل البحث عن طريقة أخرى لتفسير الأشياء في نشأتها وفنائها ، باختصار لتفسير وجودها .

وقبل التقدم في التعليل على عرض سقراط ينبغي أن نتساءل عما يقصده بذلك والمنهج ، وعن همه عن طريقة أخرى للنظر في الموجودات . أما عن المسألة الأولى فإنه لا شك يقصد النظريات الطبيعية السابقة بصفة عامة ، لأن الكلفة اليونانية المذكورة تستطيع أن تدل ، كما نرى ذلك من بعض استخدامات أفلاطون نفسه لها ، على مضمون المذاهب إلى جانب طريقتها في التفسير . ولماذا نذهب بعيداً وكلفة المذهب ، العربية نفسها تستطيع بذاتها أن تدل على طريقة الاعتبار وعلى الآراء الناتجة عن ذلك . ولكن المعنى الأول لها هو « البحث » ، لأنها تكونت من

التقاء hodos بمعنى الطريق وحرف meta بمعنى « مع » . وتركه استبعادها في هذا المعنى الكلمة الأخرى المستعملة إلى جانبها في الأصل اليوناني (٩٧ ب ٩ : tropos ، وتعني النحو أو الاتجاه) . وهكذا فإذا كان أفلاطون يريد على الأخص الحديث عن « الطريقة في البحث » ، أو « المنهج » ، السابق ، فإذا يقصد به على وجه التحديد ؟ والإجابة على هذا السؤال ذات أهمية لأنها ستحدد سبب إغراض أفلاطون عنه بعد خيبة أملة فيه . هناك رأى (٢) يقول إن هذا المنهج « ينحصر في إعطائنا ، بديلاً عن التفسير وفي مكانه ، تقريراً وأوصافاً ، أى باختصار لإقتناعنا بروايات أو بحكايات تزعم أنها ذات قيمة في ذاتها بدلاً من أن تكون امتدادات للتفسير العقلي ، كما هو حال أساطير أفلاطون » . أى أن هذا المنهج لا يقدم « تفسيراً » الظواهر وإنما هو يكتفي بالوصف والتقرير . ولكننا لا نزال نقسم بعد هذا عن طبيعة هذا المنهج نفسه . وفي رأينا أنه يمكن وصفه بأنه منهج « مادي » ، ذلك أنه ليس صحيحاً أنه لا يفسر ، بل هو يفسر الظواهر ، وإنما الذي يميزه هو أنه يقدم لها عللاً مادية (الحار والبارد في حالة تكون الكائنات الحية ، والدم أو الهواء ... الخ في حالة الفكر وغير ذلك) . هذا هو ما نستطيع قوله على ضوء ١٩٦ - ٩٧ ب ، وسنرى أننا يجب أن نضيف أنه منهج « ميكانيكي » ، في التفسير ، ولكن هذا لن يكون ممكناً إلا على ضوء الفقرة التالية مباشرة في النص والتي يتحدث فيها سقراط عن مذهب أنكساجوراس .

ويبدو أنه يجب أن نفهم كلام أفلاطون عن بحثه عن منهج آخر (٩٧ ب ٦ - ٧) على ضوء كلامه هذا حول طريقاً أنكساجوراس ، فهذه الإشارة تهيئ لمرضى منهج جديد في التفسير (وبالتالي في البحث) عرض لأفلاطون بمناسبة

(٢) صاحبه ليون رويان في تقديمه لتحقيقه وترجيته للمعادرة ، ص ٤١ (أى جالاً أعداد الرومانية XLVI) ، هامش ١ .

أما أنه آراء أنكساجوراس . وهي قد تكون على الأقل تمهيداً غير مباشر ، بمعنى أنه أصبح يحاول الوصول إلى طريقة مختلفة عن طرائق الطبيعيين لفهم الكون والتمسك بوجود الأشياء ، وأنه وهو في حالة هذه وقع على كتاب أنكساجوراس .

ولكني نحدد قراءة هذه الفقرة الهامة (٩٧ ب - ٩٩ د) ، يجب أن نميز فيها بين شيئين : (١) توقع أفلاطون ماسيكون عليه مذهب أنكساجوراس (٩٧ ب - ٩٩ ب) ، (٢) وما وجدته عليه بالفعل (٩٨ ب - ٩٩ د) وهو ما سيؤدي إلى نقد أفلاطون للمذهب الطبيعي الميكانيكي في العلية خلال ما يتبقى من الفقرة (٩٨ د - ٩٩ د) . وعلى ضوء هذا التقسيم يبدو واضحاً أن الحديث عن أنكساجوراس نفسه لا يحتل إلا مكاناً محدوداً في هذه الفقرة التي تبدو مخصصة في الحقيقة لعرض آراء أفلاطون النقدية والإيجابية في مسألة العلية ، أي لعرض نظده للمذاهب السابقين بعامه (ومنهم أنكساجوراس) ولعرض رأيه هو الجديد في العلية أي المذهب الثاني .

ولنبداً بهذه المسألة الأخيرة لأن أفلاطون نفسه يبدأ بها فهي التي تهمة . وهو يعترف أن تصوره الجديد للتفسير السبي جاءه عند سماعه لأحدهم يقرأ فقرة في كتاب لأنكساجوراس تقول إن العقل (nous) هو منظم كل شيء ، فوجد في هذه الفكرة المفتاح الأمثل لعلاج للمشكلات التي جعلته يضطرب من قبل ، ووجد أنه سيكون حسناً ، أي حلاً مرضياً لظواهر العلية ، أن تقول إن العقل هو علة كل شيء . . . وتصور أنه يمكن القول إن العقل يضع كل شيء في موضعه وينسق بين الأشياء ويضمها في نظام (kosmos) . وهو يقوم بكل ذلك مطبقاً مبدأ الأفضل أو الأحسن . ويتم أفلاطون بتأكيد أن العقل يفعل هذا ليس فقط مع كل شيء . على حدة ، بل وكذلك مع الكل ، وفكرة الكل ستكون من المفاهيم الأفلاطونية الهامة وستحتل مكانة عظيمة في محاوره « طيلباوس » .

وهكذا فإذا أردنا تطبيق هذه النظرية الجديدة على مسألة الكون والفساد ،
التي احتلت مكان المركز في الفلسفة الطبيعية السابقة وسيستمر في احتلال مركز هام
عند أفلاطون وعند أرسطو ، وحاولنا اكتشاف العلة التي من أجلها ينشأ شيء أو
يفنى أو يوجد بصفة عامة ، فلنأخذ يجب أن نقاسم عن أفضل طريقة لوجوده
حول نشاطه الفاعل أو المنفعل . ويضرب أفلاطون على ذلك مثلاً مفصلاً هو مثل
شكل الأرض . فإذا قلنا أنها مسطحة أو مستديرة ، فيجب علينا ، للأخذ بهذا
الرأى أو ذاك ، أن نكشف عن وجه الأفضلية في ذلك ، وإذا قال قائل مثلاً إنها
في مركز العالم ، فعليه أن يثبت أنه من الأفضل (لها ولباق الأشياء) أن تكون
في المركز . وهكذا الحال أيضاً في مسائل الفلك مثلاً ، فيما يخص الشمس والقمر
وغيرهما من الكواكب والنجوم ، فإن التعليل المرضي لمرعاتها المختلفة واتجاهات
حركاتها وما يمن لها من أحوال (أى ما تفعل به من أحداث) يكون بيان أنه
من الأفضل أن تفعل ما تفعل وأن يحدث لها ما يحدث . وهذه الأمثلة توضح لنا
الفرق بين نظرية أفلاطون وعلم الطبيعة السابق عليها ، فأفلاطون لا يريد أن يصف
أو أن يقرر فقط بل هو بعد التقرير والوصف يفسر ، هذا على حين أن الكثير
من مذاهب الطبيعيين السابقين كانت تظن أن وصفها للحال الذي عليه الأشياء هو
في نفس الوقت تفسير لها ، وحتى عندما كانت تفسر الظواهر فإن ذلك كان يتم
بالرجوع إلى علل مادية ، أما أفلاطون فإنه يريد الرجوع إلى علة عقلية ، هي
النظام الذي يفرضه العقل المدبر لكل شيء وللأشياء ككل . وسنعود بعد قليل
لنأتمتكمال عرض أوجه الفرق بين النظريتين حين نعرض للفترة التالية (٩٨)
ب - (٩٩ -) .

هذه هي النظرية الجديدة التي خطرت لأفلاطون عند سماعه أنه أنكساجوراس
يقول إن العقل منظم كل الأشياء . بأى اسم يمكن أن نسميها ؟ لا شك أنه يمكن

نقول إنها نظرية غائية في الطبيعة ، لأن العقل يوضعه كل شيء في مكان معين ويتسبقة بين الأشياء ، باختصار بالنظام الذي يضيفه على الكون ككل وأجزاءه ، يفعل كل ذلك باعتبار غاية معينة ، ومن هنا كان اسم الغائية . ولكن صعوبة تقوم : ذلك أن أفلاطون نفسه لا يستخدم في فقرتنا هذه اسم « الغاية » ، وإنما هو يتحدث معظم الوقت عن العقل وعن التنظيم وعن الأفضل . وربما أقرنا حين حل مناسب إذا تساءلنا : وما هي الغاية التي يهدف إليها العقل في تنظيمه للأشياء ؟ وحين نجيب : هي ما هو أفضل أو أحسن ، فالتا تكون قد وضعنا أيدينا على المفهوم الأساسي في النظرية الجديدة ، وهو بالفعل المفهوم الذي يستخدم أكثر من غيره في فقرتنا الحالية . ولكن هذا المفهوم يحتاج إلى تحديد أدق . فالحق أن أفلاطون يستخدم كلمة *beltistos* | أنظر مثلاً ٩٧ ح ٦ ، ٨ ، ٢٥ ، ١٩٨ أ) التي تعني « أفضل » أو « أحسن » ، وكذلك كلمة *aristos* التي تعني نفس الشيء ، والكلمتين هما صيغتا المقارنة الشاذتان للصفة « حسن » (*agathos*) . ولكن بعض المترجمين يترجم الأولى « بالأفضل » ، والثانية « بالأكمل » ، وبالطبع فإن ما هو أحسن وأفضل هو أيضا في نفس الوقت أكل ، ولكننا نظن رغم هذا أن فكرة الكمال ليست هي ما يقصد إليه أفلاطون حينما يستخدم الكلمتين معاً (٩٧ د ٣) ، بل يبدو أن استخدامه لهما معا يحقده التأكيد . ولكن أفلاطون يستخدم كلمة ثالثة هي كلمة « الخير » (*agathon*) إلى جانب الكلمة الأولى حينما يقول : « وهكذا ، خصصاً لكل شيء حله وعلّة جميع الأشياء ككل ، فإني اعتقدت أنه سينجح بالتفصيل بالأفضل لكل شيء بمفرده وبخير المشترك لجميع الأشياء » (٩٨ ب ١ - ٣) . وحتى ضوء هذا النص نستطيع أن نقول إن المفهوم الأول لنظرية أفلاطون التي لاحظت له إنما هو في الحقيقة مفهوم « الخير » وبه يجب أن تسمى أكثر من تسميتها بالإشارة إلى مفهوم الغاية أو الأفضل . هذا هو

تصور أفلاطون الجديد الذى يستحق له بتفسير كل شيء تفسيراً نهائياً بنفسه
عنده ولا يحتاج إلى التنازل بعده . وهذه نقطة يؤكد عليها أكثر من مرة في
(٩٧ - ٩٨ ب) ، فهو يعتبر أن التفسير بالحير أو الأفضل أو الغاية تفسير
كاف يرضى العقل ويقتضيه .

وقد سارع أفلاطون إلى قراءة الكتاب في لفظة ليرى ما سيضئ به أنكساجوراس
بهذا المبدأ الذى من أفلاطون بكل تلك الأمانى وليضع يده على تلك المعرفة
الجوهرية : معرفة ماهو أفضل وما هو أسوأ . ولكنه سرعان ما سقط من شاق
أمله حينما وجد أنكساجوراس لا يستخدم العقل أى استخدام لتفسير نظام العالم
بل يأخذ كمثل أشياء « غريبة » كالهواء والأيثير والماء وغير ذلك بما شابه . إن
مصدر خيبة الأمل هو الفرق الشاسع بين الإعلان والتفويض أو بين المشروع
والتفسير الفعلى ، فكان مثل أنكساجوراس مثل من يبدأ بإعلان أن سقراط
يفعل كل ما يفعله بالعقل (ونلاحظ هنا أن أفلاطون يقيم مقارنة بين
العقل على المستوى الكونى والعقل على مستوى الشخص البشرى) ، ولكن
حينما يأتى إلى تفاصيل أفعاله مأخوذة واحداً واحداً لا يستخدم هذا المبدأ
أى استخدام ، وإنما يقول مثلاً إن السبب فى جلوس سقراط فى المكان الذى
هو جالس فيه الآن هو أن جسمه مكون من عظام ومن عضلات ، وأن
العظام تفصلها عن بعضها البعض مفاصل وتحيط بها العضلات وهى مرنة
فما يسمح لها أن تتوتر وأن تسترخى وهذا يسمح بدورها للعظام أن تأخذ
أوضاعاً مختلفة ، وهاهو السبب فى أن سقراط يجلس الآن متى الساقين .
ويضرب سقراط مثلاً ثانياً على هذا النوع من التفسير الذى سيغال حديث
سقراط مع أصدقائه فى السجن بالصوت الذى يصدر منه وبالهواء الذى يتنقل
خلاله وبجاسة السمع التى تستقبله وهكذا .

سقراط مع أصدقائه في السجن بالصوت الذى يصدر منه وبالهواء الذى ينتقل خلاله وبخاصة السمع التى تستقبله وهكذا .

، وهذان المثالان يوضحان في جلاء طبيعة الفرق بين منهج الفلسفة الطبيعية في التفسير السببي والمنهج الذى كان يفكر فيه أفلاطون . وقد قلنا من قبل إن المنهج الأول منهج ماضى لأنه يلجأ إلى الهواء والماء . . . الخ ، أما منهج أفلاطون المقترح فإنه منهج عقلى . وهو عقلى من وجهين : ليس فقط من حيث أنه يقول بوجود عقل مدبر لكل الأشياء ، بل وكذلك من حيث أنه يجعل العلة الأخيرة للأشياء وللظواهر التفصيلية الغاية الحسنة التى وضعا لها العقل المنظم أى الأفضل أو الخير . وهو من هذه الوجهة الأخيرة يعارض المنهج السابق الذى يمكن أن نقول ليس فقط إنه ماضى بل وإنه ميكانيكى كذلك ، بمعنى أنه يضع مصدر الطبيعة في تركيب الشيء وفي طريقته في أداء وظائفه ، فيكفى أن يقول إن سقراط جالس في السجن لأن عظامه وعضلاته سمحتا له بذلك ، وأنه يتحاور مع أصدقائه لأن له صوتا ولهم آذان ولأن الهواء ينقل الصوت ، لكن يظن أنه فسر جلوسه وحديثه ، فالحقيقة أنه لا يجب هكذا إلا على سؤال وكيف ، فتفسيره تفسير ميكانيكى أو أداتى (نبيه إلى الاداء) . أما أفلاطون فلا يعتبر هذا التفسير كافيا ، إنما التفسير الكافى والمرضى في نظره هو الذى يجب على سؤال ولماذا ، أى « لى هدف » ، باختصار التفسير الفائق على شرط أن يحدد الأفضل . وهكذا فإن العلة الحقيقية للجلوس سقراط في السجن وحواره مع أصدقائه هو أن الحكمة الإثنية رأت أنه من الأفضل لاثينا أن يعلم وأنه نفسه رأى أنه من الأفضل ومن الخير له ألا يهرب وأن يبقى في السجن .

ومن علامات نقص التفسير المادى الميكانيكى أن نفس معطياته ، أى العظيم والمضلات مثلا ، يمكن أن تؤدى إلى نتائج متعارضة ، فهى تستطیع أن تفسر

وجود سقراط في السجن كما تستطيع أن تفسر هربه ووجوده في مدينة أخرى ،
 أى أنها يمكن أن تكون سيبا الشيء. وصدده عما يبين أنها في الواقع لا تفسر لا
 هذا ولا ذاك . وأفلاطون لا يريد أن يقول إن النظام والمضلات لا تدخل لها
 على الإطلاق في جلوس سقراط في السجن ، إنما الذي يريد أن يقوله هو أنها لا
 تكفى ، فهي عوامل مساعدة بل هي ضرورية أو لازمة ولكنها ليست كافية .
 وأفلاطون يميز في نص هام يعتبر حدثاً في تاريخ الفلسفة اليونانية وفي نظرية العلية
 على وجه الخصوص بين ما هو علة على وجه الحقيقة ، وما بدونه لانتكون
 العلة ، أى لانتكون علة مؤثرة ، عبارة أخرى بين العلة ولزوم العلة . وهو
 يعتبر أن إطلاق اسم العلة على هذا العامل الأخير إنما هو استخدام خاطيء للغة
 وإعمال في تحديد معاني الألفاظ .

وقد أشرنا إلى تمييز أفلاطون (٩٧ ب ٢ - ٣) بين « الأفضل » لكل
 شيء على حدة ، والخير ، للأشياء مجتمعة أو للكل ، ومجمل إلينا أنه سيكون من
 المفيد أن نميز في حديث أفلاطون عن العلة بين الفقرات التي يتحدث فيها من
 وجهة النظر الأولى وتلك التي يتحدث فيها من وجهة النظر الثانية ، ويبدو أن
 حديثه في ٩٨ ب - ٩٩ ب كان من خلال وجهة نظر « الأفضل » للأشياء في
 تفصيلاتها ، أما في ٩٩ ب - ١٠٠ ب فإنه يعود إلى المستوى العام أو الكوني ليضرب
 مثلين نبات الأرض وشكلها ، وليتقد هؤلاء الذين يقولون إنها ثابتة في مكانها
 لأن إحصاراً دوائياً يحيط بها ولأن السماء تسندها فلا تقع ، أو لأنها مثل الإناء
 الكبير لأن الهواء تحتمها ، وينسبون الإشارة إلى تلك القوة التي جعلت الأشياء
 موضوعة حالياً في أفضل وضع لها . هذه القوة ، وهي لا بد إلهية ، هي قوة الخير
 وما يجب أن يكون ، وهي التي تربط كل الأشياء معاً ، وهي التي يجب البحث
 عنها لأنها وحدها قادرة على تفسير نظام الكون تفسيراً كافياً .

هذا هو المنهج الذي يجب أن يتبع ، وقد كان أفلاطون على استعداد لأن يكون تلميذاً لكل أستاذ يعلمه تفاصيله ، ولكنه لم يجد هذا المعلم ولم يستطع السير بنفسه في هذا البحث . لم لم يستطع ؟ الكلمات القليلة التي بين أيدينا (٨٥ - ٩) لا تثنى غليلا ، فلا يريد أفلاطون عن قول إنه حرم من الوصول إلى تحديد طبيعة هذا النوع من العلية : فلا هو تعلمه على يد معلم آخر ولا هو استطاع بتفكيره الخاص الوصول إليه .

وهنا نصل إلى منطقت رئيسي من منطقات التجارب التي يحكيها سقراط . فقد خاب أمه في مذاهب الطبيعيين فتركها ، ووضعه في التفسير الثاني بمبدأ الخير ولم يستطع السير فيه فتركه هو الآخر . ولكنه تركه مرغما وعلى غير ما كان يتمنى ، وما هو يتعلق الآن بمنهج ثالث يعبر عن اتجاهه نحوه بتشبيه بحري يحسن أن نتوقف أمامه لحظة . فهو يقول إنه ، بعد إدراكه عدم استطاعته الوصول إلى نظرية غائية تبين كيف أن الخير هو منظم كل شيء ، لجأ إلى « الإبحار ثانية » ، أو إلى « رحلة ثانية » . والتعبير تشبيه متداول في اللغة اليونانية ، وهو يدل بصفة عامة على محاولة بعد فشل محاولة أولى ، وتكون لهذه المحاولة الثانية قيمة أقل لكنها أفضل من لا شيء ، فهذا التعبير يدل على البديل الذي يلجأ إليه المرء ، ليس لأنه الأحسن على الإطلاق ، بل لأنه أفضل من غيره بالمقارنة . ويجب أن ننتبه إلى أن هذه الرحلة أو المحاولة الجديدة هي محاولة في نفس الميدان ، أي في مجال نظرية العلية (كما يقول النص صراحة في ٩٩ د) ، وهكذا فإن نظرية المثل والمنهج الفرضي المتقدم معها في نفس الوقت يدخلان في رواية سقراط من باب نظر السبية التي موضوعها هي نفسها تفسير الكون والفساد (كما علمنا من ٩٥ هـ) . والآن : ما مغزى استخدام هذا التعبير ؟ وهل ينطوي على شيء من السخرية فيما يخص السؤال الأول ، فلا شك أن مغزاه هو أن أفلاطون كان يتمنى الوصول

إلى نظرية غائبة شاملة ولكنه لم يستطع ، وأنه يعتبر أن التفسير الثاني هو الأفضل .
أنواع التفسير العمل ، وبالتالي فإنه يقدمه على التفسير الصوري الذي سيرضه من .
بعد كتيبة تلك المحاولة الجديدة . ونشير هنا إلى أن فكرة الخير ستعود إلى
الظهور في محاوره الجمهورية ، والتفسير الثاني بصفة عامة سيحتل مكانة رئيسية
في « طياوس » . وعندنا أن تمييز « الرحلة الثانية » لا يحمل في حديث سقراط .
شيئا من السخرية . وقد أشار بعض المعلقين (٣) إلى احتمال وجود علاقة بين .
هذا التمييز وحديث سيمياس في ٨٥ - ٩٠ - الذي يستخدم أثناء تشبيهاً بحراً
هو الآخر حين يقول : إذا لم يستطع المرء أن يتعام بنفسه ولا أن يتعلم من .
غيره) ويلاحظ أن أفلاطون يشير إلى هذين الإمكانين في موضعنا الحالي أيضاً :
٩٩ - ١٠٠ (د) فليس أمامه إلا أن « يعبر » الحياة كأنها البحر على رمت من
خشب ، ويقصد بذلك أفضل الآراء البشرية وأصعبها على التنفيذ (وهذا يذكرنا
أيضاً بطبيعة « الرحلة الثانية » هنا) ، هذا إذا لم يجد أمامه وسيلة أكثر وثوقاً .
هي الوحي الإلهي . وهكذا فإن سيمياس يعرض إمكانات أربعة ، وعلى فرض .
وجود موازنة بين فقرتنا الحالية وحديثه هناك ، فإن « الرحلة الثانية » تقابل الإمكان
الثالث وليس الإمكان الرابع (وهو الوحي الإلهي) (٤) . وفيما يخص السؤال
الثاني فإننا لا نرى في استخدام هذا التمييز - سخرية ما ، وإنما كل ما هنالك هو
بعض التواضع . والسؤال الحقيقي هو : لم هذا التواضع ؟ نحن لا نظن أن ذلك
التواضع زائف وأن سقراط إنما سيقدم في الحقيقة النظرية التي يعتقد في قه أنها
ستحل كل المشكلات ، لأن ذلك غير صحيح : فهذا التواضع حقيقي لأن النظرية .

(٣) أنظر روبران في تعليقه على النص .

(٤) وهو ما ظنه هذا المؤلف ، المصدر السابق ، ص ٤٨ (XLVIII) .

المقدمة ، هامش ٢ .

الفروض. تقدم ، وسيظل ينظر إليها حتى آخر الحوار (١٠٧ ب) على أنها معادلة ، وذلك مهما بلغت أهميتها ، وهناك تأكيد على أن الموضوع كله يمكن أن يعاد النظر فيه بالإضافة إلى ما فيه من جوانب لا تزال غير محددة (مثلا ١٠٠ د) .

والنظرية الجديدة التي يعرضها سقراط هي التي ستسمى بنظرية المثل ، وهو يعرضها على مراحل ثلاث : (١) مرحلة التقديم : ٩٩ د - ١٠٠ ب ، مرحلة التحديد : ١٠٠ ب - ١٠١ هـ ، (٢) ومرحلة الأمثلة التفصيلية : ١٠٠ هـ - ١٠١ ح ، (٣) ويلي ذلك (د) فقرة هامة يعرض فيها أفلاطون للنهج الذي يستخدمه في مرحلته الجديدة وهو منهج الفروض .

وهو يبدأ بتقديمه للنظرية الجديدة بملحوظة ذات أهمية. ذلك أنه أرقى من دراسة الأشياء أو الموجودات للمتعينة كالأرض أو جسم الإنسان أو غير ذلك . ويبدو من إطار الحديث أن الطريقتين السابقتين للنظر ، أى مذاهب الطبيعيين : المادية الميكانيكية وكذلك اتجاهاه هو الذي لم يسر فيه إلى نهايته أى للمذهب : الغائي ، كأننا معا نتهمان بالأشياء الحسية وبالنظر فيها هي نفسها بحثنا عن التفسيرات الحقيقية لها . ولكن أفلاطون خشى على نفسه أن تصاب بالعمى إذا هو أخذ في التطلع مباشرة إلى الحسيات ، كما يحدث للبعض أن يفقدوا النظر إذا تطلّعوا إلى الشمس أثناء الكسوف . وعلى هذا عدة ملاحظات . أولاً أن أفلاطون يستخدم هناك منهج المعادلة ، وهو منهج في البحث والبرهان يحتل مكانة يجب أن يحسب حسابها في الفلسفة الأفلاطونية . ثانياً أن المقصود بالنفس هنا هو العقل . ثالثاً أن المقصود هو ، فيل يدر ، أن الإستغراق في الشيء ليس دائماً هو الطريقة المثلى لتأمله . ولأخذ نحن مثلاً لوحة تصويرية ومنجد أن تطلعا إليها عن قرب شديد لن يفيدنا إلا قليلاً بل قد يعثر وأنه من الأفضل الرجوع بجمع خطوات طرقيتها عن بعد . ويعنى أفلاطون في تفصيل مثل النظر إلى الشمس أثناء الكسوف ،

فيقول إن من يخشون على أبحارهم ينظرون إليها في هذه الحالة على سطح الماء أو على سطح جسم عاكس آخر ، باختصار يفضلون رؤية صورتها على رؤيتها مباشرة . واعتقد أفلاطون أن من الأفضل إذن ألا يدرس الأشياء الحسية في وجودها المادى بل أن يدرسها في « صورها » . ماذا ستكون هذه الصور ؟ إنها logoi هذه الأشياء ، ما معنى logoi هنا ؟ يختلف المترجمون حول مقابل هذه الكلمة ، ونظن نحن أن معناها هنا هو التصور العقلى أو المفهوم . وهكذا فبدلاً من النظر في هذا الفرد أو ذاك من البشر ، فإن أفلاطون يفضل النظر في فكرته أو في التصور العقلى للإنسان ، أى في مفهوم الإنسان لكى يبحث فيه حقيقة الإنسان ، أى عن العناصر الجوهرية التى تكون مفهوم « الإنسان » ، والذى لا يكون الإنسان إنساناً إلا بها ، وهكذا مع سائر الأشياء الأخرى .

ويسارع أفلاطون إلى التنبيه إلى أن « اللوجوس » لن يكون « صورة » ، بل معنى الحرف لهذه الكلمة حيث تقابل الصورة الأصل . فالتشبيه لا يجب أن يؤخذ على إطلاقه ، فأفلاطون لا يوافق أن دراسة الأشياء في تصوراتها العقلية يعنى دراستها في صور لها أكثر مما يعنى دراستها في وجودها المتعين المحسوس . دراستها في صور لها أيضاً (١٠١) . وواضح غموض هذه الإشارة ، ورغم هذا فإن قصد أفلاطون يبدو واضحاً : فهو يريد أن يقول إن دراسة الأشياء في مفاهيمها العقلية يعنى دراستها في شكل آخر لها ، ولكن هذا الشكل الجديد لا يجب أن يعتبر صورة للشيء بكل معاني هذه الكلمة ، بل إن عكس ذلك هو الأصح : فالشيء المادى هو الذى يجب أن يعتبر صورة « للوجوس » ، كما أن سقراط وهيباس صورتان لمفهوم البشر ، ومن جهة أخرى فإن اللوجوس إنما يعبر عن حقيقة الشيء ، وبالتالي فإنه أقرب إلى الأصل منه إلى الصورة حيث أنه يعبر عن العناصر الجوهرية للشيء . ويخيل إلينا أن التشبيه التالى قد يقرب التقارىء من المقصود : فإنك إذا أردت معرفة مدينة جديدة بالمشى في شوارعها مباشرة

فربما انتهى الأمر بك إلى التيه ، أما إن نظرت إليها في صورتها التي هي خريطة
فربما عرفت على نحو أدق على حقيقتها أى في علاقات عناصرها الجوهرية .
وهكذا فإن الخريطة هي بمعنى ما صورة للمدينة ولكنها في نفس الوقت ذات
مكانة أهم من مكانة الصورة لأنها تعبر عن حقيقة المدينة .

يقول أفلاطون : على أية حال فهذا هو الطريق الذى سرت عليه : في كل
حالة كنت أضع (أو كنت أفترض) اللوجس الذى يبدو لى أنه الأقوى (١٠١)
٣-٤) . هنا ثور صعبة توقف عندها المفسرون ، هي : ما معنى logos هنا ؟
نحن لا نظن أن له نفس المعنى الذى كان له في الموضوعين الذين يستخدم فيها
قبل ذلك (٩٩ ، ٥٥ ، ١١٠) ، أى معنى « التصور العقلى » ، وإنما هو معنى
هنا « قضية » أو « افتراض » يجد أفلاطون أنه يناسب أكثر من غيره في الجوه
التي يجريها . والدليل على أن هذا هو المعنى هنا وليس معنى « التصور العقلى » هو
أن هذه « القضية » التي ستوضع في المبدأ في كل حالة تعبر عن وسيلة منهج عام
للبحث ليس فقط في المل بل وفي كل بحث آخر ، وواضح أننا هنا ستكون بعيدين
عن التصورات العقلية ل شكل شىء على حدة . المهم أن أفلاطون يبدأ أو يسلم
بقضية يرى أنها الأقوى أو يفترض صحتها ، وما سيتفق معها اعتبره صحيحا وما
خالفها اعتبره خطأ .

ويدرك سقراط أن سامعيه قد لا يكونون فاهمين له كل الفهم ، لهذا فإنه
يشرح ما يقصد ويقول إنه ليس هناك جديد في الواقع فيما يعرض الآن ، لأنه
نفس ما كان يقوله من قبل وأثناء هذا الحار ذاته ، أى نظرية المل . فهو يبدأ
من فرض أن هناك شىء هو الجمال في ذاته و شىء هو الخير في ذاته و شىء هو
العظم في ذاته وهكذا ، وهو يفترض أن هذه الأشياء في ذاتها ذات وجود وفي
تفسيرنا ، فإن « القضية » التي تحدث عنها الفقرة السابقة ما هي إلا نظرية المل

نفسها ، واستعمال الجمع logos لا يقف، عائقاً أمام هذا الفهم، لأنه - ستكون ، هناك مجموعة من القضايا المقبولة فرضاً والتي ستقول كل منها : « هناك شيء موجود كذا في ذاته وهو ذو وجود حقيقي » ، وهكذا ، وهذه القضايا متخص ليس.. موضوع العلية وحسب بل وكل ألوان البحوث الأخرى (١٠٠٦) .

ولعل من هذه البحوث الأخرى البحث في الخلود على التحديد، لأن أفلاطون لا ينسى موضوعه الأساسي رغم كل هذه الدورة الكبرى التي روى أطرافها ورغم إثارة موضوع الكون والفساد والعلية والثانية ونظرية المثل . ولذلك فإن سقراط يقول (١٠٠ب) إنه يستطيع أن يبين لكييس كيف أن النفس خالدة إن هو وافقه على هذا الفرض الأساسي ، وسيكون منهجه إستخراج نتائج هذا الفرض وبيان أنه يؤدي إلى خلود النفس، وبالتالي فسيقبل هذا الخلود باعتباره حقيقة لأنه متفق مع ذلك الفرض الأساسي كما سبق أن أشار حينما تحدث عن طريقته العامة (١٠٠أ) .

وقد لاحظ القارئ أننا قد دخلنا الآن في مرحلة تعدد طبيعة النظرية الجديدة (١٠٠ب - هـ) . فبعد موافقة كييس على وجود « الأشياء في ذاتها » (ولتذكر أنها فرض وتحتاج بالتالي أكثر من أية فكرة أخرى إلى الموافقة عليها) ، يأخذ سقراط في إيضاح أول خطوة تالية ألا وهي القول إنه إن كان هناك شيء ما جميل فإنه لن يكون كذلك إلا بسبب مشاركته في « الجمال في ذاته » ، وهكذا بخصوص كل الصفات الأخرى. وهنا نلاحظ ملاحظتين. أولاً ما أن هذه القضية الجديدة تحدد أساس نظرية العلية الجديدة . الملاحظة الثانية هي على التحديد أننا بإزاء « قضية » أو فرض جديد ، ولهذا فإن سقراط يهتم بأخذ موافقة كييس على هذا الفرض . وهكذا تكون لدينا قضيتان أساسيتان .

ومع قبول هذا التفسير الجديد في العلية لم يمه أفلاطون بحاجة إلى الاهتمام

بتلك العلة القريبة التي كالتقليبيين يتحدثون عنها والتي لا تؤدي إلا إلى اضطرابه وحيرته . وهكذا فإذا قيل إن شيئاً ما جميل وإن السبب هو لونه الباهر أو شكله أو غير ذلك من العلة المشابهة فإنه يضع كل ذلك جانباً ويتمسك في بساطة بذلك المبدأ الذي وضعه والذي يشرع به بالأمان واليقين، ألا وهو أن هذا جميل لا لشيء إلا لاشتراكه في الجمال أو لحضور الجمال فيه . بل هو لرغبته أن يسير على حذر وأن يتعدى عن المشكلات المعقدة التي قد تجره إلى مناهات أن يخرج منها، لا يتعامل في هذه المرحلة أن كان هذا الشيء المعين الجميل جميلاً عن طريق حضور الجمال فيه أم عن طريق اشتراكه فيه أو عن طريق آخر، بل يقول وحسب: هو جميل بسبب مشاركته في الجمال أيا ما كان شكل العلاقة بينها وطبيعتها . هذه هي أوتق لإجابة وأكثرها يقينا يستطيع أن يقولها لنفسه وللآخرين، هي المرفأ الأمين .

ثم يدخل أفلاطون فيما يمكن تسميته بالمرحلة الثالثة من عرضه لنظرية المثل كنظرية في العلية، وهي مرحلة التعميم والامثلة المفصلة (١٠٠ - ١٠١ ح). وسنلاحظ على هذا الجزء أن كل الأمثلة ستؤخذ من ميدان الرياضيات وقد تكون العلة في هذا اهتمام أفلاطون بهذا العلم في تلك المرحلة من تطوره الفلسفي، وقد يكون الدافع أيضاً هو الرغبة في الوضوح . فهو بعد أن يضرب مثل الجميل والجمال يقول إن نفس الأمر أيضاً ينطبق على الكبير والصغير، فالشيء الكبير كبير بسبب « الكبير في ذاته » والصغير صغير بسبب « الصغير في ذاته » . وعلى هذا فإن كينيس يجب أن يرفض قول القائل أن فلاناً أكبر من فلان بالرأس وإن الآخر أصغر منه بالرأس أيضاً، فهذا التفسير قد يحيره ويجعله يضطرب إذا ظهر معارض يقول له : وكيف يصير نفس الشيء (ارتفاع الرأس) سبباً لشيئين متعارضين وهما الكبير والصغير؟ وسيضطرب أكثر إذا أظهر هذا المعارض براعته وأراد

إحراجة بقوله ثانيا: وكيف يصير المرء كبيراً بشيء صغير؟ ونحن نلج هنا إشارات إلى بعض اعتراضات ممكنة من السفسطائيين أو ذات طابع سفسطائي بوجه عام (انظر الإشارات الساخرة إلى « علم المعارض الممكن وبراعته في ١٠١ - ٩٠ » ، ٥٥ ، وانظر كذلك ١٠٠ - ١٠ ، ولو أن هذا النص الأخير يشير إلى الفلاسفة الطبيعيين على نحو أخص) .

ويشير أفلاطون إلى اعتراض آخر ممكن قد يوجه إلى من يستخدم الجمع . ليقول إن العدد اثنان تكون من إضافة واحد إلى واحد ، ثم يقسمه ليقول إن اثنان جاء من قسمة العدد واحد إلى اثنين ، فما نحن أمام علمتين مختلفتين تولدان نفس الشيء (وكنا في الفقرة السابقة أمام نفس العلة التي سميت شيئين متعارضين) . فيجب الاعتماد عن كل هذه التفسيرات والتمسك بالحيل الآمن: أن الاثنين يتكون بسبب مشاركته في الإثنينية في ذاتها ، أن الواحد يتكون بالواحدية في ذاتها . ونلاحظ الآن أن أفلاطون يرفض ألوانا من التفسير لا يمكن نسبتها إلى الفلاسفة الطبيعيين (إذا استثنينا منهم الجماعة الفيثاغورية) . وهكذا فإن منهج الجديد يعارض ليس فقط المنهج الطبيعي بل وكذلك التفسيرات الرياضية السابقة عليه ولا بد أن من بينها الطريقة الفيثاغورية . ولا شك أن القارئ قد لاحظ أن نظرية المثل تتعدى بكثير مجرد الميدان الطبيعي والميدان الرياضي ، فهي نظرية ذات طابع عام يمتد ليشمل كل مظاهر الوجود .

بعد ذلك تأتي فقرة ذات أهمية عظيمة (١٠١ د - هـ) لأن أفلاطون يحدد فيها بعض القواعد المنهجية التي تدل على تأثر البحث الفلسفي بطريقة البحث الرياضي . ويمكن تقسيم هذه القواعد إلى أربع أو ثلاث . فالقاعدة الأولى والرئيسية هي التمسك بالنظرية الأساسية التي وضعناها كمقدمة لكل بحثنا . وتأتي بعد ذلك ثلاث قواعد ذات طابع سلبي . أولاها أنه إن هاجم أحد المبدأ نفسه (أي وجود

الاشياء في ذاتها) فإن علينا ألا نجيبه بل أن نفحص النتائج المترتبة على هذا المبدأ
لكن نرى على الخصوص إن كان هناك اتفاق بين بعضها والبعض أم لا. وهذا هو
نفس ما يفعل في مجال البحث الرياضى، فنحن يمكن أن نفترض، أى أن نأخذ كبدا
مسلّم به ، ، أن الخططين المتوازيين لا يلتقيان أو يلتقيان ، وواجب ألا نجيب على
من يهاجم المبدأ نفسه إلا بعد أن نستخرج كل نتائج فرضنا ، فإذا رأينا أن
بينها اتساقاً كان هذا علامة على قوة الفرض المبدئى . القاعدة الثانية هى أنه إذا
ما اضطر المرء لتبرير المبدأ نفسه فإنه يفعل ذلك على نفس النحو بالرجوع إلى مبدأ
أعلى أى أعم يكون أفضل من السابق أى أقدر على تفسير الاشياء وقادراً في
الوقت ذاته على تمييز المبدأ الأول نفسه، ويمكن الصعود إلى مبدأ أعلى وأعم وآخر
وآخر وهكذا حتى الوصول إلى مبدأ كاف ومرضى أى مبدأ مقنع يقبله طرفا
الحوار . ويقول أفلاطون في بدء عرضه لهذه القاعدة: «على نفس النحو» ، وفى
هذا إشارة إلى التشابه بين طريقة السلوك في القاعدتين الأولى والثانية . فإما هو وجه
هذا التشابه ، خاصة إذا لاحظنا أن سلوكنا في الأولى سيكون بالنزول من المبدأ
إلى نتائجه وفى الثانية بالصعود من مبدأ إلى مبدأ أعم ؟ قد يكون التشابه واقعاً فى
رفض قبول المناقشة حول المبدأ ذاته بل فى الرجوع إلى شئ آخر ، بالنزول أو
الصعود، أى إما إلى نتائجه أو إلى مبادئه. ولكن التشابه الاعمق هو أننا فى الحالتين
نؤسس المبدأ بالاستعانة باعتبارات أخرى (وهذا متضمن جزئياً فى الوجه الأول
من التشابه) . القاعدة الثالثة كان يمكن أن تأتى فى الترتيب الأولى لأنها أعم
الثلاثة ، وهى تقول إنه لا يجب مناقشة المبدأ ونتائجه فى نفس الوقت إذا كان المرء
يسعى إلى اكتشاف حقيقة ما . ورغم أن القاعدة الأولى تتضمن إشارة إلى هذا
الاعتبار ، إلا أن أفلاطون رأى التأكيد عليه لأنه ، فيما يبدو، سيميز الفيلسوف
الحقيق، أى من يتبع فلسفته هو ، عن هواة الجدل فى عصره وهم كثرة وعلى رأسهم

السمطانيون ومن تلتذ عليهم . وكانت هذه المجموعة - لا تزال ذات خطر حتى في أوائل القرن الرابع ق. م. (أى فى الأعوام التى تلت إعدام سقراط) ، وأفلاطون يهتم بمعارضة طريقتهم والتحذير منها ليس هنا فقط بل وكذلك فى محاوره والجمهوريه ، وفى محاوره «فايدروس» . وعنده أنهم لا يهتمون فى الواقع بالبحث عن الحقيقة وإنما الذى يسمون إليه هو إظهار براعتهم أى الانتصار بأية وسيلة ، ومن هذه الوسائل على التحديد التحدث فى نفس الوقت عن قضية مـا وعن نتائجها أو محتضناتها .

هذه هى قواعد المنهج الفرضى الذى يبدأ بالتسليم بوجود المثل وبالتسليم بأنها علل الأشياء . ورغم وضوح هذه القواعد فى ذاتها أمانا على الادق ، أى بحسب ما تنبئ بهجروفا ، فإن معناها ومغزاها عند أفلاطون نفسه أمر ليس من السهل القطع به . ولهذا فانه يجب ان نبحت عن أمثلة منه هو نفسه لإيضاح ما يقصد . ونظن أننا نستطيع أن نعطي مثلين مأخوذين من نفس قسمنا الحال ، من ١٠٠ ب - ح ومن ١٠٠ د . فى الموضع الاول نجد أفلاطون يضع أولا وجود الأشياء فى ذاتها وجوداً حقيقياً. هذه هى القضية الأولى أو المبدأ الاول . ثم يضع بعد ذلك أنها علل الأشياء ، وهو المبدأ الثانى . ويمكننا ان نقول ، مطبقين قواعد المنهج الفرضى المذكورة ، إننا إذا وقفنا على معارض للمبدأ الثانى ، فلا يجب أن نقبل على الفور المناقشة معه بشأنه وإنما نستخرج نتائجه بخصوص مشكلة العلية لنرى إن كانت مقسقة ام لا . ثم اذا اضطررنا الى الدفاع عنه هو نفسه فإتينا سترفع الى مبدأ أعلى منه وهو وجود الأشياء فى ذاتها هى نفسها ثم الى مبدأ أعلى وهذا ان اقتضى الأمر . وعلى كل الاحوال فلا يجب ان نقبل المناقشة فى حقيقة المبدأ نفسه وفى محتضناته فى نفس الوقت . والمثل الثانى هو مبدأ تحديد طبيعة العلية بأنها مشاركة النية فى المثال ، فإذا طلب اليها طالب ان تقول إن

كانت المشاركة هي حضور المثال في الشيء أم اشتراكه فيه ، رفضنا الدخول في هذه المناقشة واتجهنا أولاً إلى النتائج ثم ارتفعنا إلى مبدأ أهم وهو أن الأشياء في ذاتها هي الملل ثم إلى مبدأ أهم وهو وجود هذه الأشياء وهكذا .

وقد احتفل كثير من المفسرين بهذا المنهج الفرضي وتوسع الإنجليز منهم خاصة في التعليل عليه . والذي نريد نحن أن تؤكد عليه هو طبيعة السبب الذي جعل أفلاطون يفرد له هذا المكان الهام في «فيدون» . وواضح أولاً أنه المنهج الرياضي معهما ، وقد سبق لأفلاطون أن أشار إليه في محاورته « مينون » (٨٦ هـ وما بعدها) . وواضح كذلك أن ما يقوله هنا يهاً لما سيقول في « الجمهورية » (٥٣٣ ب - ج) عندما يقارن فيها منهج الرياضيات الفرضي بمنهج الفيلسوف الديالكتيكي (أو الجدلي) والذي يصل فيه ليس إلى فروض بل إلى مبادئ مطلقة . والذي يغفل عنه كثير من المفسرين ، في غمرة غصم لدقائق ما يقوله أفلاطون ، هو أن هذا المنهج الفرضي في «فيدون» هو منهج الفيلسوف ، وهذا يشكل اختلافاً حاسماً مع «الجمهورية» . وهكذا فإن السؤال : ولم كان الأمر كذلك؟ يأخذ أهمية مضاعفة . وإجابتنا عن هذا السؤال تخرج من تفسيرنا العام للمحاورته وعلى الأخص لمكانها بين محاورات أفلاطون الأخرى . فمنهج الفروض منهج طبيعي للفيلسوف في محاورته «فيدون» ، لهذا السبب البسيط : أن نظرية المثل لا تزال هنا فرضاً يبحث أطرافه أفلاطون وليس بعد مذهباً مقررأ كما سيكون عليه الحال في محاورته «الجمهورية» . وهكذا فإن المبدأ الأساسي لنظرية العلية وبالتالي لنظرية الخلود لا يزال مبدأ فرضياً ، ومن هنا كان لزوم عرض منهج الفروض للتأكيد على الخصوص على ضرورة علم الخلط بين مناقشة المبادئ ومناقشة النتائج في هذه المرحلة التمهيدية التي تمر بها نظرية المثل .

بعد فترة توقف في عرض حديث سقراط (١٠٢ - ب) ، يعود خلالها فيدون إلى الحديث مع إيكراطيس الذي يدي إعجابه بما قاله سقراط لوضوح الشد يد خاصة ، والتي يلتقط القارئ خلالها بعض أنفاسه ويستريح قليلا من توتر الانتباه الذي استدعاه القسم السابق ، بعد فترة التوقف هذه ، التي تسمح كذلك بالإشارة من طرف خفي (أنظر النص) إلى أهمية العرض المنهجي السابق ، تدخل في مرحلة جديدة هي القبل نهائية في برهان سقراط على خلود النفس . في هذه المرحلة الجديدة يحاول سقراط أن يحدد بعض جوانب العلاقة بين المثل والأشياء المشاركة فيها ، وبين الأشياء المشاركة في المثل بعضها مع بعض ومع المثل ، وذلك من وجهة نظر التضادات على وجه الخصوص .

ويبدأ سقراط بعرض ما يمكن أن نسميه بالخصائص أو الصفات النسبية . فإذا نحن قلنا إن سيمياس أكبر من سقراط ولكن أصغر من فيدون ، فعلى أى نحو يجب أن نفهم أنه سيكون في سيمياس الكبير والصغر في نفس الوقت ؟ يقول سقراط إن عبارة « سيمياس يتعدى سقراط » عبارة غير دقيقة لأنها تفترض كأنه في طبيعة سيمياس أن يكون أكبر من سقراط ، ولكن الحقيقة أنه ليس أكبر من سقراط لأنه سيمياس بل بسبب الكبير ، تماما كما أنه أصغر من فيدون ليس لأنه سيمياس بل بسبب الصغر . وهكذا فإنه أكبر بالقياس إلى سقراط وأصغر بالقياس إلى فيدون (١٠٢ - ε ، γ ، وأفلاطون يستخدم هنا حرف *pros* الذي يعنى « من جهة » ، « نحو » ، « قريبا من » وغير ذلك) . بعبارة أخرى فإن أفلاطون يعبر هنا عن فكرة الخصائص النسبية ، ولكنه رغم هذا يقول بعد ذلك (١٠٢ - د) إن في سيمياس في نفس الوقت الصغر والكبر ، وهو يجعل كبره يتجاوز صغر سقراط وكبر فيدون يتجاوز صغره هو ، فهو في وضع جين بين .

١٠ الذي يجعل سقراط يقول كل هذا لأن ما يهدف إليه هو التهيئة للبدا الأساسى
الذى عليه سينتجى خلود النفس الذى سيستغرق عرضه كل الفقرة الممتدة من ١٠٢ د
إلى ١٠٥ ب . هذا المبدأ هو أن الكبير (أو العظيم) فى ذاته لا يمكن أبدا أن
يكون فى نفس الوقت كبيرا وصغيرا ، وكذلك فإن الكبير الذى فىنا ، أى الكبير
المتحقق فى شيء ما (وهو ليس الكبير فى ذاته ، فهذا الأخير غير متحقق فى شيء ،
بل هو د فى ذاته ، أى ذو وجود مطلق) لا يمكن له هو الآخر أن يكون
صغيرا (أنظر ١٠٢ د ، ١٠٣ هـ ، ١٠٤ ب ، ح ، هـ) . وظاهر أن أفلاطون
ومن كان يسمعه أو يقرأه يفترض أنه من الممكن أن يكون الكبير فى ذاته
موضوعا لصفة هى الكبير أو الصغر ، وهذا أمر يمكن الإعتراض عليه ولكن
علينا أن نتنبه إلى أن هذا هو الحال حتى نحسن متابعة البرهان . والذى يهدف إليه
أفلاطون ما هو فى الواقع إلا التعبير عن قانون عدم التناقض . فإذا كنا نقول :
لا يمكن أن يكون أ ولا أ فى نفس الوقت ومن نفس الجهة ، فإن ترجمة
هذا هو أن الكبير لا يمكن أن يكون شيئا غير الكبير . ولكن أفلاطون يهتم
باعتبارها خاصا بالأضداد ، ولهذا فهو يقول على الأقل : إن الكبير لا يمكن أن
يكون صغيرا .

وإذا حدث وهاجم الصغر الكبير (ويرى البعض أن هذا تشبيه مأخوذ من
اللفظة الحربية) فإن الكبير إن يسمع لنفسه بأن يصير شيئا آخر غير الكبير . وهذا
هو الفرق بين الأشياء فى ذاتها أو المثل وبين الكائنات المتعينة مثل سقراط أو
هذه الشجرة . فالكبير فى ذاته يظل دائما محافظا على ذاته ، أما الكائنات الأخرى
غير الأشياء فى ذاتها ، فإنها يمكن أن تكون كبيرة أو صغيرة . فإذا حدث
واقترب الصغر من شيء كبير ، فأحد شيئين : إما أن ينسحب الكبير الذى فىنا
أمام الصغر وإما أن يفتى ما أن يحل محله الصغر . ولكن فى كلتا الحالتين لا يمكن

أن يبقى ليكون في نفس الوقت كبيرا وصغيرا . وهكذا ، وهذه هي النتيجة الهامة ، خلق الكبر الذي فينا لا يرضى بأن يتحول إلى ضده (قول « حتى » لأن ذلك واضح فيما يخص الكبر في ذاته) .

عند هذا تدخل أحد الحاضرين ، وفيدون لا يذكر من كان على وجه التحديد ، ليعترض بأن سقراط يقول الآن عكس ما كان يقول أثناء عرضه لبرهان الاتحاد ، فقد قال عند ذلك إن الأكبر ينشأ من الأصغر والأصغر من الأكبر ، وأن الضد ينشأ من ضده بصفة عامة . ويرد سقراط على هذا الإعراض بأنه في غير محله لأن هناك اختلافا بين موضوع الحديث الآن وفي بداية الحوار ، ففي البداية كان سقراط يتحدث عن تكون شيء من ضده ، أما الآن فإنه يتحدث عن الضد في ذاته الذي لا يمكن أن يغير من ذاته ليصبح ضده ، وينطبق هذا على الضد الذي فينا وعلى الضد بإطلاق أي . على الأشياء في ذاتها المتضادة سواء منظوروا إليها باعتبارها متحققة فينا أو في ذاتها . ويبدو لنا أن الإعراض صحيح ويظل قائما حتى بعد رد سقراط الذي لا يصح إلا مع الاتحاد في ذاتها ، أما الأشياء المتعينة فإنها تقبل الاتحاد ورد سقراط لا ينفي أنها تقبل الاتحاد . ولكن لكي نحاول فهم أفلاطون ينبغي أن نشير إلى أنه يجوز ليس فقط بين المثل والأشياء المتعينة ، بل وكذلك بين حالتين للمثل : حينما تكون منظوروا إليها في ذاتها ، وحينما ينظر إليها باعتبارها موجودة في الأشياء المتعينة . وعلى هذا فرد سقراط يقوم على أن الأشياء المتعينة يمكن أن تتحول إلى ضدها كما جاء في البرهان الأول على الخلود ، ولكن المثل وهي الأشياء في ذاتها لا يمكن أبدا أن تقبل أضدادها ، أي لا يمكن أن تقبل أن تصير أضدادها وذلك سواء أكانت منظوروا إليها في ذاتها أو منظوروا إليها باعتبارها متحققة فينا . وهكذا فإن الإنسان نفسه يمكن أن يصير ضده ويمكن أن يتقبل الاتحاد ، ولكن لا الكبر أو الصغر أو الجمال المتحقق فيه ولا الكبر أو الصغر أو الجمال

في ذاته يمكن أن يصير على التوالى : الصغر أو الكبر أو التبع . بعبارة أخرى فإن الاستعداد في ذاتها تستبعد بعضها بعضا وبالتالى فإن الصفات المتبادلة والمتعككة فيما تستبعد بعضها بعضا هي الأخرى وبناء على التالى المتبادل بين الاستعداد في ذاتها .

وفي الجزء الذى يلى (١٠٣ - وما بعدها) يضرب أفلاطون أمثلة جديدة لتأكيد المبدأ الأساسى فى كل هذه الفقرة وهو مبدأ الاستعداد المتبادل بين الأخذ والإعطاء ولكن الأمثلة التى يضربها هنا تمهد بطريقة مباشرة للبرهنة النهائية على غلوط النفس التى ستأخذ شكل البرهنة على استعداد صفة الفناء عن النفس .

يقول إن هناك شيئا في ذاته هو الحرارة وشيئا في ذاته هو البرودة وهما ضدان ، وهناك كذلك النار والتلج . وبحسب المبدأ الذى تم الاتفاق عليه فلن النار لا يمكن لها أن تقبل البرودة وتصبح نارا باردة، وإنما إذا اقتربت منها البرودة فأحد شيئين : إما أن تسحب أمانها وإما أن تفتى ، وهكذا الحال أيضا مع التلج والحرارة . والنتيجة العامة التى تخرج بها من ذلك هو أنه ليست الحرارة فقط التى لا يمكن أن تقبل ضدها وهو البرودة ، بل وكذلك أشياء تشارك في هذا المثال مشاركة جوهرية ، أو بعبارة أفلاطون التى يكون لها دائما ، طالما هي موجودة ، شكل [الخصائص الجوهرية لـ] هذا المثال (١٠٣ ٥٨) . وكما هو واضح فإن هذه العبارة الأخيرة تجلب حالة جديدة من حالات للمشاركة فى المثال . فعندما كنا نتحدث عن الكبير والصغير قلنا إن نفس الشيء المتعين ، سقراط مثلا ، يمكن أن يشارك في هذا أو ذاك معا ولكن من جهتين مختلفتين وبالتالى إلى شيئين مختلفين . أما هنا فإتيا بأزاء حالات لا يمكن للشيء فيها ، النار مثلا ، أن يشارك معا في مثال وضده إذا كان أحدهما هو المثال الذى يتلقى منه جوهره وهو مثال الحرارة في هذه الحالة .

ويضرب أفلاطون أمثلة جديدة . فلتكن حالة مثال الفردية الذى يقى على ذاتيته دائماً (وهذا معنى أنه يحمل نفس الاسم دائماً) ، ولكن هناك أشياء ليست هى مثال الفردية ولكن علاقتها به علاقة جوهرية ، مثلاً العدد ثلاثة ، فلا يمكن للعدد ثلاثة أن يكون ثلاثة إلا مع مشاركته فى مثال الفردية . وهكذا فإن الثلاثة لها إسمان أو تحديدان : أنها ثلاثة وأنها فردية ، وهكذا الحال أيضاً مع كل الأعداد الفردية التى يحمل كل منها إسماء خاصة ويشارك فى الفردية ولكن أياً منها ليس هو مثال الفردية . وهكذا أيضاً مع العدد إثنين وكل الأعداد الزوجية فى علاقتها مع مثال الزوجية .

أشرنا فى الفقرة الأسبق من كلامنا إلى أحد أوجه الحدة فى حديث سقراط الحالى . ووجه آخر هو أن أفلاطون فيما يبدو يحس هنا مشكلة أساسية متقابلة مرات عديدة فى المحاورات التالية وستكون موضع بحث مستفيض فى عمارة « بارمنيدس » ، ألا وهى مشكلة مشاركة مثال فى مثال آخر (وكانت المحاوره قد تعرضت من قبل لحالة مشاركة شئ حسي متعين فى مثال) . ذلك أن أفلاطون ، ومع أمثلة الأعداد خاصة ، يبدو متحدثاً عن علاقة مثال عام (الحرارة أو البرودة أو الفردية أو الزوجية) مع مثال نوعى (النار أو الثلج أو الثلاثة أو الإثنين) ، مع أننا يمكن أن نحس أنه فى ١٠٣ - د يتحدث عن النار والثلج العاديين أى كشيئين متعينين ، ولكن النص ١٠٤ د سيرجع كفة التفسير الأول .

ويتنقل أفلاطون إلى نقطة جديدة قربنا من موضوع الخلود . فبالاعتماد على الأمثلة السابقة يصل إلى نتيجة أخرى وهى أن المثل المتضادة ليست هى وحدها التى لا تقبل بعضها بعضاً ، وإنما كذلك أشياء أخرى ليست أعداداً فيما بينها ولكنها لا تقبل بعضها بعضاً والسبب هو احتوائها على تلك المثل المتضادة . وهذا هو حال العدد ثلاثة والعدد إثنين . فعلى رغم أنها ليسا حدين (١٠٤ - هـ)

إلا أن العدد ثلاثة لن يقبل مثال الزوجية لأنه الضد للمثال الذى يكون جوهره وهو مثال الفردية (٥) .

ما هى طبيعة هذه الأشياء الأخرى التى لا تقبل أعداداً ؟ (١٠٤ - ١١ -
 ١٢) . إنها الأشياء التى ليست أعداداً مباشرة فيما بينها (كما هو حال الفردية ،
 والزوجية) ولكنها تحمل فى جوهرها الضد لشيء آخر ، وهكذا الثلاثة مثلا التى
 تحمل مثال الفردية فلن تقبل هكذا المثال المضاد وهو مثال الزوجية ، وهكذا
 الحال أيضاً مع الإثنين بازاء مثال الفردية ، والنار (التى تشارك فى مثال الحرارة)
 مع مثال البرودة ، والتلج (الذى يشارك فى مثال البرودة) مع مثال الحرارة
 (١٤ - ١٥ - ب) .

والآن تأتى المرحلة النهائية التى هبئت لها كل المراحل السابقة ، وهى مرحلة
 البرهنة على أن النفس لا يأتى عليها الموت . كنا من قبل (١٠٠ - وما بعدها)
 نقول إن شيئاً هو ما هو لأنه يشارك فى مثال محدد ، فشيء ما حار مثلا لأنه
 يشارك فى مثال الحرارة ، ولكننا وجدنا منذ لحظات أن هناك علاقة جوهرية
 بين الحرارة والنار ، فهذه النار هى التى ستصبح الحامل لجوهر المثال . وكذلك
 أيضاً مع المرض ، فإن حديثنا الأسبق كان يدعونا إلى قول إن المريض مريض
 بالمرض ، أما الآن فإن لدينا إجابة ثانية تكون الرجوع الى شيء يحمل جوهر
 المرض وهو الحى ، وسنقول أيضاً إن الأعداد الفردية فردية بوجود الوحدة ،
 فيها ، وكنا من قبل نقول انها فردية لمشاركتها فى مثال الفردية .

على هذا الضوء ، فإن سألنا سائل : ما الذى يجب أن يوجد فى الجسم لكى

(٥) فى ١٠٤ ٨ - ٩ يقول أفلاطون ان العدد ثلاثة ليس عددًا لمثال
 الزوجية .

يكون حياً؟ فالتنا سنقول «النفس» (وكننا سنقول حسب الحديث السابق : «الحياة») ، فالنفس هي التي تحمل الحياة إلى الجسم . ولكن للحياة عند مو الموت . وبحسب كل مقدماتنا السابقة وخاصة ١٠٤ ب — ١٠٥ ب ، فإن النفس ولو أنها ليست الضد المباشر للثبوت ، إلا أنها تتحمل في جوهرها المثال المضاد له ، ألا وهو مثال الحياة (تماماً كما قلنا إن الثلاثة ولو أنها تتحمل في جوهرها الضد له وهو مثال الفردية) . والذي لا يقبل الموت يسمى خالداً ، إذن فالنفس خالدة . (١٠٥ ب — ٥) .

ويبدو أن أفلاطون يميز بين الخالد وما لا يقنى ، لهذا فانه يكرس الجزء الباقي ١٠٥ هـ — ١٠٦ هـ لإثبات أن النفس مادامت خالدة فانها لا تقنى ، ونحن نتذكر أن اعتراض كيبس الاصلى (١٠٩ هـ — ١١٠ هـ) كان يخص البرهنة على عدم فناء النفس . ولما أخذ أفلاطون فرضاً هو أن «الفردية» كانت غير فانية . فاذا كان ذلك كذلك فإن المدد ثلاثة الذي يشارك في الفردية مشاركة جوهرية . سيكون غير فان هو الآخر ، وكذلك الحال مع الثلج اذا كانت البرودة لا تقنى . واذا حدث واقتربت الحرارة من الثلج فانه لن يقنى بل سينسحب من أمامها (وكان هذان هما الامكانان الذين تحدثنا عنهما من قبل) . ولكن اذا اعتبرنا أن كل ما هو خالد فهو أيضاً لا يقنى ، فإن النفس إذن لن تتقبل الموت اذا اقتربت منها . وهنا ينتقل الحديث الى النفس التي أثبتنا لها الخلود . وترك الحديث عن الاشياء الاخيرة التي افترضنا لها افتراضاً عدم الفناء كمجرد تقديم للحديث عن النفس (فالحقيقة هي أن الفردى أو الزوجى أو النار أو الثلج لا يمكن أن يقال عنها أنها لا تقنى لانها ليست خالدة حيث أن الخلود ليس في جوهرها وإنما هو من جوهر النفس كما أثبتنا من قبل) . وهكذا وعلى أساس إنبات عدم الفناء لما هو فان (وهو أمر يصعب أن يكابر فيه مكابر ، لان هذا هو حال الألوهية وحال مثاله

الحياة نفسه) فإن النفس خالدة ولا تفنى ، وإذا حدث وهاجم الموت الإنسان فإن الجزء الباقي فيه يتلقى الموت فيفنى ، أما النفس وهي الخالدة بطبيعتها فإنها تنسحب أمامه سالمة ولا تفنى . أما عن مصيرها فإنها تذهب إلى العالم السفلي ، إلى هاديس ، وتميش فيه حقيقة .

هكذا ينتهى البرهان الأخير على خلود النفس الذى يعلن سقراط أنه مضمون أكثر من أى شيء (١٠٦ هـ - ١٠٧ ا) .

ويوافقه كيبليس على ذلك . ولكن السطور التالية (١٠٧ - ب) تحمل موقفين لهما بعض الأهمية . فسيمياس ، وإن كان يعلن رضاه عما قيل ، إلا أنه يحتفظ ببعض الشيء وذلك لأسباب ذات صبغة عامة أو لأسباب مبدئية . فهناك من جهة خطورة الموضوع ، موضوع الخلود ، وهناك من جهة أخرى وعلى الأخص ضعف العقل البشرى بحسب ما يرى كل إنسان من تجربته مع نفسه ومع الآخرين . فيوافقه سقراط على كل هذا ، ويضيف أنه مهما تكن قوة المبادئ التى اتفقوا عليها وأقاموا على أسسها البرهان الأخير ، وهذه المبادئ هي القضايا التى تتضمنها نظرية المثل ، فإنه يجب إعادة وضعها دائماً تحت الاختبار ، وطالما ظهرت قوة فإنه لا يجب البحث أبعد من ذلك تطبيقاً لتتبع البحث بالفروض . وهكذا إذن فإن نظرية المثل تبقى حتى النهاية فى عاورة فيدون ، فرضاً حتى وإن كان فرضاً قوياً ، والقارىء أن يستخرج من هذا ما شاء من نتائج تخص البرهنة على خلود النفس ذاتها .

٩٩ هـ - ١٠٧ د

[٩٩ هـ] ثم قال : والآن إلى الميعال . وقبل كل شيء ذكرانى بما قلتما إن بدا لكما أنى لا أتذكره . سيمياس من جهة ، فيما أعقد ، يشك ويخشى أن النفس ،

رغم أنها ذات وجود أكثر إلمية [د] وجمالا من الجسد إلا أنها ربما تفتى قبله حيث أنها على هيئة انسجام . أما كييس فإنه بدا لي متفقا معي على أن النفس أكثر دواما من الجسد ، ولكنه يعتبر أنه ليس هناك من يستطيع أن يؤكد أن النفس ، بعد أن تستهلك أجساداً عديدة ، لن تفتى هي نفسها بعد أن تغادر آخر واحد منها ، وألا يكون هذا هو الموت : هلاك النفس ، حيث أن الجسد لن يتوقف أبداً عن القناء . أليست هذه هي النقاط ، ياسيمياس ويا كييس ، التي علينا أن نفحصها ؟

[هـ] فوافقا كلاهما على أنها هي هذه .

فقال سقراط : فهل ترضان إذن كل البراهين المقدمة فيما سبق ، أم تهلان بعضهما وترفضان الآخر ؟

فقالا : بل نقبل بعضها وليس البعض الآخر .

فقال : فاقولكما إذن في ذلك البرهان الذي قلنا فيه إن التعلم تذكر ، وأنه إذا ما كان الأمر كذلك فلا بد ضرورة أن تكون [٩٢] نفسنا قد وجدت في مكان ما قبل أن نتجسد إلى الجسد ؟

فأجاب كييس : من جانب ، فإنني قد اقتنعت من قبل بهذا البرهان أشد اقتناع ، ولا زلت متعلقاً به أكثر من أي برهان آخر .

وهنا قال سقراط : إذن ، أيها الغريب من طيبة ، يجب عليك بالضرورة أن تغير من رأيك ، إن أنت بقيت على هذا التصور : أن الانسجام هو شيء مركب ، من جهة ، وأن النفس من جهة أخرى نوع من الانسجام تكون من توتر عناصر (٢٠٠) الجسد . فأنت لن توافق [ب] نفسك أنت على أن تقول إن

(٢٠٥) هذه الكلمة غير موجودة في النص ولكن السياق يفرضها ، وهي مُعرّفة حرفياً لوجود meōs (جزء ، عنصر) في ٩١-٩٣ .

هناك انسجاما مكونا وسابقا على تلك العناصر التي تركب منها . هل ستوافق على ذلك ؟

فأجاب : كلا على الإطلاق ياسقراط .

واستطرد سقراط : ولكن هل تدرك أن هذا نفسه هو الذي متصل إلى أن تقول به ، ما دمت تقول ، من جهة ، بأن النفس كانت موجودة وجوداً سابقاً على دخولها في هيئة الإنسان وفي جسم إنسان ، ومن جهة أخرى بأنها مؤلفة من عناصر لم توجد بعد ؟ ذلك أن الانسجام ليس بالشيء الذي تصوره عليه : فالذي يوجد أولاً إنما هي القيثارة والأوتار [ح] والأصوات التي لم يدخل عليها الانسجام بعد ، وفي النهاية بعد هذه جميعا ينتظم الانسجام وينفي الأول قبلها . فكيف ستوافق (٢٠٦) إذن بين هذا القول وقولك السابق ؟

فرد سيمياس : ذلك غير ممكن .

وعلق سقراط : ولكنه من اللائق أن يوفق المرء بين كلامه وخاصة إذا كان كلامه عن الانسجام .

فرد سيمياس : إن هذا لما يليق في الحق .

واستطرد سقراط : فليس هناك إذن توافق بين ما تقول . ولكن انظر أي النظريتين تفضل : نظرية أن التعلم تذكر أم نظرية أن النفس لانسجام ؟

فرد : بل أفضل الأولى بكثير ياسقراط . أما الأخرى فقد [د] جاءتني بلا برهان وكان يظهر عليها الاحتمال (٢٠٧) ولها مظهر راق ، ولهذا يعتقد فيها

(٢٠٦) لاحظ اللعب على الالفاظ في هذا الجزء .

(٢٠٧) البرهان خاصة الفلسفة ، أما الاحتمال فهو غاية الخطباء والافسطائيين .

أنظر فايديروس ، ٢٦٠ أ وما بعدها .

كثير من الناس . وأنا شخصيا على وعي بأن النظريات التي تقيم براهينها على الاحتمال إنما هي من قبيل الخداع ، وإذا لم يأخذ المرء حفره منها فإنها ستخدعه تماما ، سواء كان هذا في الهندسة أو في ميدان آخر . وعلى عكس ذلك فإن النظرية التي تدور حول التذكر والتعلم قد أقيمت على أساس (٢٠٨) يستحق أن يقال . فقد قيل على القريب أن نفوسنا قد وجدت قبل دخولها في الجسد على النحو الذي يوجد عليه جوهرها الذي يسمى بأسم « ما هو موجود [وجودا حقيقيا] » . [هـ] وبحسب اقتناعي أنا نفسي ، فقد كان كنت محقا كل الحق في قبول هذا [المبدأ] (٢٠٩) . وهكذا فإنه يبدو لي ضروريا ألا أوافق أنا ، ولا أى شخص آخر ، من يقول بأن النفس إنسجام .

فماد سقراط إلى الكلام : ولكن هلا نظرنا إلى الأمر من هذه الوجهة الجديدة (٢١٠) ؟ هل يبدو لك أن الانسجام أو أى شيء آخر [٩٣] مركب يحق له أن يكون سلوكه مختلفا عن سلوك تلك العناصر نفسها التي هو مركب منها ؟ — أبدا .

— ولا يحق له كذلك ، فيما يبدو لي ، ألا يفعل شيئا ولا يفعل بشيء غير ما تفعله هذه العناصر وتفعل به ؟
فوافقني على ذلك .

— إذن فلن يحق للانسجام أن يقرّر تلك العناصر التي يتكون منها ، بل أن يقيّمها .

• upothesis (٢٠٨)

(٢٠٩) وهو الأساس المذكور .

(٢١٠) سقراط لا يكتفي بتنازل سياسي ، ويبحث ليفهم الموضوع في ذاته .

فوافقه في الرأي .

— فبعد إذن كل الجدل أن يكون للانقسام حركة أو صوب أو أي شيء آخر معارضي لتلك العناصر التي تكونه .
فقال : بعد ذلك حقا .

— كيف ؟ أليس كل انقسام هو بالطبيعة انقسام بحسب النحر الذي وقعت عليه عناصره ؟
فرد سيمياس : لا أهم هذا .

فقال سقراط : إذا حدث ووفق بين عناصر الانقسام على نحو أفضل وأعظم ،
[ب] أن يكون هناك ، إن كان يمكن أن قبل حدوث هذا ، انقسام أفضل وأعظم ، وإن كان ذلك على نحو أقل وينسب أصغر ، أن يكون الانقسام أقل وينسب أصغر ؟

— تماما .

— والآن : هل الامر كذلك مع النفس ، بحيث تكون هناك نفس ، ولو إلى أقل حد يمكن ، أكثر نفسا من أخرى كما وكيفما ، أو تكون نفس الشيء ، أي نفسا ، ولكن بنسبة أصغر وعلى نحو أقل ؟
فأجاب : غير يمكن هذا على أي شكل .

فاستطرد سقراط : فلنستمر إذن بحق زيوس . يقال إن هذه النفس ذات عقل وفضيلة وانها خيرة ، وعن أخرى إنها ذات جنون وشر [ح] وإنها سيئة .
أو لا يقال هذا عن حق ؟
— بل عن حق يقال هذا .

(٢١١) أي يقولون .

— ولكن أحد هؤلاء الذين يضمنون (٢١١) أن النفس انسجام، ماذا سيقول عن طبيعة وجود تلك الأشياء التي توجد في النفس ، كالفضيلة والشر ؟ هل سيقول إن هناك من جديد انسجاماً آخر (٢١٢) وعدم انسجاماً كذلك ؟ إن إحدى النفوس قد تم لها الانسجام ، وهى النفس الحيرة ، بمعنى أنها باعتبارها انسجاماً تملك في ذاتها انسجاماً آخر ، أما الأخرى فهى نفسها بغير انسجام ولا تملك في ذاتها انسجاماً آخر ؟

فقال سيمياس : ليس بإمكانى أنا أن أجيب . ولكنه من الواضح أن هذا ما قد يقوله صاحب ذلك الفرض .

[د] فاستطرد سقراط : ولكننا كنا قد اتفقتنا أن نفساً لا يمكن مطلقاً أن تكون نفساً أكثر من أخرى أو أقل . وهذا الاتفاق يعنى أن انسجاماً لا يمكن أن يكون أكثر أو أكبر من آخر ولا أقل أو أصغر . أليس كذلك ؟

— تماماً .

— وأن ذلك الانسجام ما دام لا يمكن له أبداً أن يكون أكثر أو أقل ، فإنه لا يمكن أن يكون قد وفق على نحو أكثر أو أقل . أليس هذا صحيحاً ؟

— هو كذلك .

(٢١٢) النفس الحسنة الحيرة عند اليونان هى النفس المنسجة ، فالخير علامة النظام في النفس . فإذا فرضنا أن جوهر النفس هو الانسجام ، ثم وجدنا أن نفساً ما خيرة ، فإننا سنحتاج إلى انسجام جديد (انسجام الخير) يضاف إلى الانسجام الاصلى الذى يكون جوهر النفس . ومن جهة أخرى فإننا إذا وجدنا نفساً شريفة فإننا سنضيف على انسجامها الاصلى عدم انسجام (هو عدم انسجام الشر) .

— وهذا الانسجام الذى لم يوفق لا على نحو أكثر ولا على نحو أقل ،
هل سيشترك فى الانسجام على نحو أكبر أو أصغر ، أم على نحو واحد متساو ؟
— على نحو واحد متساو .

— إذن فادامت النفس ليست أكثر أو أقل [هـ] من أخرى فى كونها
هذا الشيء بالذات ، أى كونها نفسا ، فإنها لن تكون قد وفقت على نحو
لا هو أكثر ولا أقل .
— هو كذلك .

— وما دام الأمر كذلك فإنها لن تشارك على نحو أكبر لا فى انعدام
الإنسجام ولا فى الانسجام ؟
— لن يمكن لها ذلك بالفعل .

— وما دام الأمر كذلك فن جديد : هل سيمكن لنفس أن تشارك فى الشر
أو فى الفضيلة أكثر من غيرها ، إذا اعتبرنا الشر فقدانا للانسجام ، والفضيلة
انسجاما ؟
— لن يمكنها ذلك .

[٩٤] — وأكثر من ذلك ، فيما يبدو ، إذا أردنا التعبير بدقة بإسيمياس .
فإنه لن يكون ، إذا كانت انسجاما ، مشاركة البتة فى الشر . فن المؤكد أن
الانسجام باعتباره هذا الشيء نفسه على نحو كامل ، أى باعتباره انسجاما ، لن
يشترك على أى نحو فى اللاانسجام .
— بالطبع .

— وكذلك النفس من غير شك ، فإنها باعتبارها نفسها على نحو كامل لن
تشارك فى الشر .

— كيف سيكون ذلك يمكننا بعد ما قلناه ؟

— فيحسب هذه النظرية إذن فستعتبر كل نفوس جميع الكائنات الحية خيرية بعضها كالبعض جميعا ، ما دامت هذه النفوس كلها بالطبيعة هذا الشيء نفسه ، أى ما دامت نفوسا ؟

فقال : هذا ما يبدو لي ياسقراط .

واستطرد سقراط : وهل يبدو لك أن هذا كلام حسن ؟ وهل يبدو لك أن النظرية كانت تستل إلى هذا الحد [ب] لو أن الفرض الأساسى ، ألا وهو أن النفس انسجام ، كان صحيحا ؟ (٢١٣)

فقال : كلا ، على الإطلاق .

وعاد سقراط إلى الحديث : والآن ماذا عن هذا ؟ من بين كل مافى الإنسان هل تقول عن شيء آخر غير النفس أنه يحكم ، وخاصة إذا كانت نفسا حكيمة ؟ — كلا ، فى رأى .

— وهل تعتقد أنها ستدفع لانفعالات (٢١٤) الجسد أم أنها ستقاومها ؟ هذا هو ما أقصد : حينما يشعر الجسم بالحرارة والعطش ، ألا تجذبه النفس إلى الاتجاه العكسى ، أى إلى عدم الشرب ، وإذا شعر بالجوع إلى عدم الأكل ، وغير ذلك من آلاف الأمثلة التى تقول فيها إن النفس [ح] تقاوم حالات الجسد . أم لا ؟ — بل هو كذلك تماما .

— وقد كنا اتفقتا كذلك فى كلماتنا السابقة أن للنفس لو كانت كذلك ، أى

(٢١٣) النتائج المتناقضة دليل فساد الفرض أو المبدأ الاصل .

(٢١٤) من pathos ، أى ما يتفعل به الجسد ، أى ما يحل به من حالات ، مما يصاب به .

لو كانت إسماعا ، فأنها لن تستطيع أن تصدر أنشاما معارضة لتوترات أو الارتعاشات أو الاهتزازات وغير ذلك من الحالات التي تتفاعل بها العناصر التي هي مكونة منها ، وإنما هي ستطيعها ولن تستطيع ، على أى وجه ، لها قيادة وتوجيهها ؟

فرد : لقد أتفقنا على ذلك ، وكيف كان يمكن ألا نتفق ؟

— والآن ؟ ألا تبدو لنا الآن (٢١٥) فاعلة المضاد تماماً لكل هذا ، أنها تقود وتوجه كل تلك العناصر التي يقال إن وجودها [د] يأتي منها ، وأنها تعارضها في كل شيء أو يكاد طوال الحياة كلها وأنها تسودها بكل الطرق ، معاقبة هذه بأنواع من العقاب شديدة ولا تغفل من الألم ، كما هو الحال مع الرياضة البدنية والطب ، وهذه بألوان أخرى أكثر ليناً ، مهددة ومؤتية تلك ؟ متحاورة منغ الشبهوات والوان الغضب والخوف كما لو كانت تتكلم مع أشياء مختلفة عنها ؟ وعلى هذا النحو صور هوميروس مثلاً الأمر في الأوديسة ، حيث جعل أوديسيوس يقول : « وقد ضرب صدره وأنب قلبه بهذا الخطاب : [هـ] كن قويا يا قلب ، فأسوأ ما تحملت من قبل . هل تظن أن هوميروس حين نظم هذين البيتين كان في ذهنه أن النفس انسجام وأنه من طبيعتها أن تتقاد لإفعالات الجسد ، أم أن من طبيعتها بالعكس أن تقودها وأن تسودها ، وأن جوهرها شيء إلهي إلى درجة بعيدة إلى حد أنها لا يمكن أن تكون مجرد انسجام ؟

— وحق زيوس يا سقراط : إن هذا هو ما أعتقد .

— إذن ، يا صديقي الفاضل ، فلن يمكننا لنا القول إن النفس [٩٥] نوع من

(٢١٥) بحسب ما تلاحظه في الواقع . راجع ٩٤ ب .

الانسجام . لآتانی هذه الحالة ، كما يبدو ، لن نكون على اتفاق لامع هوميروس .
ذلك الشاعر الإلهي ، ولا مع أنفسنا نحن (٢١٦) .

فقال سيمياس : هذا صحيح .

واستطرد سقراط : حسناً ، فما نحن إذن قد جنينا رضاء الإله « هارمونيا » ،
إلهة طيبة ، وذلك ، فيما يبدو ، بمباراة (٢١٧) . ولكن الطال « كادموس » (٢١٨)
يا كيبس ، كيف تنال رضاء وبأى البراهين ؟

فرد كيبس : وإنك لو اجمدها فيما أرى . وعلى أية حال فإن برهنتك ضد
نظرية الانسجام فاقته انتظاري بما أدهشني . فحينما عرض سيمياس شكوكه
وصعوباته كان يبدو لي من البعيد [ب] أن يوجد من سيقدر على الوقوف أمام
نظريته . ولهذا فلم أأخذ من أنه لم يكن باستطاعته أن يصد برهانك منذ
أول هجمة منك (٢١٩) . لهذا فلن يدهشني أن تنال هجمة « كادموس » ،
نفس المصير .

فأجاب سقراط : لاتغال كثيراً ، أيها العزيز ، حتى لا تقلب عين حاسدة
البرهان الذي على وشك أن يأتي رأساً على عقب . ولكن هذا سيكون شأن الإله ،

(٢١٦) وهو أخطر ، لأن اتساق العقل مع نفسه أهم من أي شيء آخر في
البحث الفلسفي .

(٢١٧) أي عن حق . و *metriôs* في اليونانية على علاقة بمعنى النسبة
أو التناسب والانسجام ، ومن هنا اللعب على الالفاظ . والانسجام في اليونانية
هو « هارمونيا » .

(٢١٨) بطل أسطوري مؤسس مدينة طيبة ، وهو زوج هارمونيا .

(٢١٩) لاحظ التشبيهات الحرية هنا ، وراجع فوق ، ٨٩ - وما بعدها .

أما نحن ، إذا استخدمنا تعبير هوميروس ، فلتلحظ عن قرب مع نظريتك حتى ترى إن كانت ذات قيمة . هذا هو لحوى مطلبك : أنت ترى أنه من اللازم علينا أن نبرهن على أن النفس [ح] لا يأتى عليها فناء وأنها خالدة ، وذلك إن كان للفيلسوف الذى على وشك الموت أن يكون على ثقة ويعتقد أنه ، ميتا ، سيجد هناك فى العالم الآخر سعادة لا تقارن مع أخرى كان قد يصل إليها فى نهاية حياة من نوع مختلف ، على ألا تكون ثقة غير معقولة طائشة . لقد سمع البرهان نحلى أن النفس شيء ذو متانة وأنها من طبيعة إلهية وأنها قد وجدت من قبل أن نكون نحن بشراً . ولكلك تقول إنه ليس هناك ما يمنع من ألا يبقى كل هذا شيئاً بخصوص الخلود ، بل يعنى فقط ان النفس طويلة العمر وأنها قد وجدت قبلنا فى مكان ما (٢٢٠) أثناء فترة من الزمن عظيمة الطول ، وأنها قد عرفت وفعلت العدد العديد من الاشياء ، ولكن [د] ذلك لا يجعلها فوق هذا خالدة ، بل دخولها نفسه فى جسد [إنسانى] إنما هو بداية لفنائها ، كأنه حرمض ، وأنها تفتقى من حياتها هذا النوع من الحياة وينتهى بها الحال إلى أن تفتى فيها يسمى بالموت . وأنت تضيف أنه لا يغير من الأمر شيئاً أن تدخل فى الجسد مرة واحدة أو مرات عديدة ، على الأقل بالنظر إلى ما يحشاه كل واحد منا : ذلك أنه حينما يجهل المرة إن كانت النفس خالدة وحينما لا يستطيع إعطاء البراهين على ذلك ، فإنه يحق له ، اللهم إلا إذا كان بغير عقل ، أن يخاف وأن يخشى . [هـ] هذا هو على التقريب ، فيما أعتقد ، ما تقول يا كييس . وقد عدت إليه مرات عن قصد منى ، وذلك حتى لا يغيب عنا شيء منه ، وحتى تستطيع ، إن أنت أردت ، أن تضيف إليه أو تسقط منه شيئاً .

(٢٢٠) أود على نحو ما ، (pou) .

فرد كييس : ولكن ليس هناك الآن ما أريد إسقاطه أو إضافته : فهذا هو
حقاً ما أقول .

وهنا أمسك سقراط من الكلام لحظة طويلة متأملاً بينه وبين نفسه شيئاً ما .
ثم تكلم : ليست بالمسألة البينة يا كييس تلك التي تثيرها . فهي تطلب الفهم
الذي ليس له علة التكون والفساد بصفة عامة . [٩٦] ولهذا فسأقص عليك ، إن
شئت ، تجاربي بخصوص هذا . وبعد ذلك ، فإن وجدت من بين ما سأقول شيئاً
يبدو لك مفيداً من أجل الإقناع بالاشياء التي تقول بها ، فاستخدمه (٢٢١) .

فأجاب كييس : بل أرغب في هذا على التحقيق .

— فاستمع إذن إلى ما سأقول . واستطرد سقراط : حينما كنت شاباً ،
يا كييس ، كنت متحمساً تحمساً عجيباً لذلك العلم الذي يسمى البحث في
الطبيعة (٢٢٢) . ولقد بدت لي شيئاً باهراً معرفة علة كل شيء ، ما يجعله ينشأ
وما يجعله موجوداً . وكثيراً [ب] ما شغلت نفسي بأن أقاب ظاهراً وباطناً
مسائل أبدأ منها بهذه : هل تنمو الكائنات الحية على إثر حدوث نوع من التغير
في الحار والبارد ، كما يقول البعض ؟ وهذه : بأي شيء تفكر : هل بالدم ، أم
بالهواء أم بالنار ؟ أم أنه لا يأتي من أي من هذه جميعاً ، بل أنه هو الدماغ التي
نأخذ منه إحساساتنا السمعية والبصرية والشمية ، وأنه من هذه تنشأ الذاكرة
والفكر ، وهل حينما تصل الذاكرة والفكر إلى درجة الاستقرار ينشأ عنها العلم ؟

(٢٢١) التواضع ظاهر هنا .

(٢٢٢) *peri phuseôs istoria* وهو العلم الطبيعي ، ما يبحث الفلاسفة
الطبيين السابقين ، ومركزه الأكبر كان نشأة الكائنات ومصدرها ثم كيفية
تحللها . الكلام التالي يشير إلى بعض المذاهب الفعلية ، وكذلك في ٩٩ ب .

وأخذت كذلك في البحث في فساد هذه الأشياء ، وفيما يحدث في السماء [ح] وعلى الأرض ، ، حتى لقد أقنعت نفسي في النهاية بأنني لست موهوبا لهذا النوع من البحث أية موهبة كانت . وسأعطيك على هذا برهانا قويا . كانت هناك في بادئ الامر أشياء كنت أعرفها في يقين ووضوح ، أو هكذا كان يبدو لي وللآخرين ، ولكن هذا البحث أعانني إلى درجة عظيمة حتى أنه أطار مني ما كنت تعلمت من معارف [اعتقدت من قبل أنني أعرفها ، وذلك حول موضوعات كثيرة ، ومنها نمو الإنسان . فالحق أنني اعتقدت قبل هذا أنه واضح أمام الجميع أن الإنسان ينمو بالاكل والشرب ، [د] وأنه على إثر الطعام يضاف اللحم إلى اللحم ، والعظم إلى العظم ، وهكذا ، وعلى نفس القاعدة (٢٢٣) ، تضاف الأشياء المتشابهة إلى بعضها البعض ، وهكذا يصير الحجم من صغير كما كان إلى كبير ، وعلى هذا النحو يصير الرجل الصغير كبيرا . هذا هو ما كنت أعتقد . ألا ترى أنت أنه كان معقولا (٢٢٤) ؟

فقال كليس : نعم .

— وانظر كذلك فيما يلي : كنت أعتقد أنه يكفي لي أن اعتبر ، حينما أرى رجلا طويلا واقفا بجانب رجل قصير ، [هـ] أنه أكبر منه بالرأس ، وهكذا في حالة حصان مع حصان . وهذه أمثلة أوضح : كان يبدو لي أن العدد عشرة أكبر من العدد ثمانية بسبب العدد [تتين الذي يضاف إلى هذه ، وأن ذراعين أكبر من ذراع لأنهما يفوقانه بالنصف .

فسأله كليس : وما هو رأيك الآن بخصوص هذه المسائل ؟
فأجاب سقراط : ما أبعثنى ، وحياة زيوس ، عن الإعتقاد بأنني ، بخصوص

(٢٢٣) logos . ولاحظ مبدأ التشابه هنا .

(٢٢٤) metriōs .

هذه الأشياء ، أعرف العلة (٢٢٥) لأننى لا أدرى كيف أصبح لنفسى ، حينما يضاف واحد إلى واحد ، بالقول إن كان الواحد الذى أضيف إليه الآخر هو الذى يصير إثنين أم أن الواحد المضاف والواحد المضاف إليه [٩٧] هما اللذان صارا اثنين بإضافة كل منهما إلى الآخر . ذلك أتى أعجب من أنهما ، حينما كان كل منهما منفصلا عن الآخر ، كان كل منهما واحداً بالطبع ولم يكن عند ذلك إثنين ، أما حينما اقترب كل منهما من الآخر فانهما صارا لهذا السبب إثنين : أى بسبب اجتماعهما الذى وضعهما قريبين كل منهما من الآخر . ولا أقدر كذلك على الإقناع بأنه حينما يقسم الواحد فان هذا ، أى القسمة ، يصير من جديد هو الآخر علة ظهور الإثنين . [ب] لأن العلة السابقة لكون الإثنين كانت علة مضادة ، حيث أنها كانت فيما سبق جمعاً قريبين كل من الآخر وإضافة هذا إلى ذاك ، أما الآن فهى أن أحدهما أبعد عن الآخر وفصل عنه . ولا أصل كذلك إلى إقناع نفسى أتى أعرف كيف يتكون الواحد ولا ، فى كلمة واحدة ، طالما اتبع هذه الطريقة فى البحث ، كيف يتكون أى شئ آخر وكيف يفنى وكيف يكون موجوداً . ولكن ها أنذا أجازف بابتكار منهج آخر بنفسى ، أما المنهج الأول فلا أقبله على أى نحو .

ولكنى سمعت ذات يوم أحدهم يقرأ فى كتاب مؤلفه ، كما قال ، أنكساجوراس [ج] وفيه يقول إنه العقل منظم كل شئ وعلة كل شئ . ولقد أنشروا لفكرة هذه العلة ، وبدأ لى أنه من الحسن ، على جهة ما ، أن يكون العقل هو علة كل الأشياء ، واعتبرت أنه إذا كان الأمر كذلك فإن العقل المنظم سيقوم بتنظيم الأشياء جميعها وسيضع كلا منها فى موضعه على أفضل نحو ممكن . وهكذا بحيث

(٢٢٥) وهو الموضوع الذى كان يشغل سقراط (المثل هنا لأفلاطون فى رأينا) .

أنه إذا أراد أحد اكتشاف علة أى شيء، كيف ينشأ وكيف يبنى وكيف يكون موجوداً، فاعليه إلا أن يكشف ما هو أفضل نحو له في الوجود [د] أو في الإنفعال بأى شيء آخر أو في الفعل . وبحسب هذه النظرية فإن الإنسان لن يحتاج إلا إلى البحث عن الأفضل والأحسن، وبهذا فإنه سيعرف من جهة أخرى بالضرورة الأسوأ، حيث أن نفس العلم موضوعه هذا وذلك معاً (٢٢٦). ووجدتني هكذا سعيداً، وهذه الأفكار معي، باعتقادي أتى عثرت في شخص أنكساجوراس، على من يعلمنى علة كل شيء على نحو يوافق هواي أنا، وأنه سيذكر لى أولاً إن كانت الأرض مسطحة [هـ] أم كروية، وما دام سيذكر لى هذا فإنه سيشرح بكل تفصيل العلة والضرورة في كل ذلك، ولم كان الأفضل أن تكون الأرض هكذا ما دام هو القائل بمذهب الأفضل، وإذا قال إن الأرض في وسط الكون فليشرح لى بالتفصيل لم كان الأفضل لها أن تكون في وسطه . ولو برهن لى على ذلك، [٩٨] لكنت مستعداً ألا أطلب أى نوع آخر من العلية . وكنت مستعداً نفس الاستعداد بخصوص الشمس والقمر والنجوم الأخرى، ما دام سيعلمنى على نفس النحو ما يخص سرعتها بالقياس إلى بعضها البعض وانتقالاتها وغير ذلك من الأحداث التي تعرض لها، باختصار كيف يكون من الأفضل لكل منها أن يفعل ما يفعل أو يفعل بما ينبغي فعله . وما كان يمكن لى أن أتصور أن يذهب إلى القول بأن الأشياء قد نظمها العقل ثم يأتي بعد ذلك بملة أخرى غير هذه : أنه من الأفضل [ب] لها أن تكون على ما هي عليه . وهكذا، مخصصاً لكل شيء علة وعلة جميع الأشياء ككل، فإنني اعتقدت أنه سيشرح بالتفصيل الأفضل لكل شيء بمفرده والخير المشترك لجميع الأشياء . وما كان يمكن أن أضحى

(٢٢٦) من الأفكار الأساسية عند أفلاطون (وأرسطو كذلك) : العام علم

ببالتشيء وحده .

بأمال بأي ثمن مهما غلا ، بل أخذت كتبه في حماس شديد لأقرأها بكل سرعة
لأعرف في أسرع وقت الأفضل والاسوأ .

ولكن ، أيها الصديق ، ما أبعد ما ألتقي به بعيداً عن هذا الأمل الشاق ، فقد
رأيت أمامي ، وأنا أقدم في القراءة ، رجلاً لا يستخدم العقل أى استخدام ولا
يعمل بهذه العلة (٢٢٧) [ح] التنظيم الذى عليه الموجودات ، بل يأخذ كطل الهواء
والأثير والماء وأشياء أخرى كثيرة وغريبة . ولقد خيل إلى أن حاله تشبه حالة رجل
يقول إن سقراط في كل ما عمله يعمل بحسب العقل ، ثم يأتي بعد ذلك ليقول طلل كل
شيء أفعله فيدل قائلاً أولاً إن السبب الذى من أجله أنا الآن هنا جالس هو إن
جسمى مركب من عظام ومن عضلات وأن العظام صلبة وأن لها مفاصل تبدها
عن بعضها البعض ، أما العضلات ، التى يمكن لها [د] أن تتوتر وأن تسترخى ،
فإنها تلف حول العظام باللحم والجلد الذى يضم هذه جميعاً معا . وهكذا فإن
العظام حينما تتحرك في ملحقاتها والعضلات في استرخائها وتوترها ، هذا يجعل
مثلاً قادراً على ثنى أطرافى الآن ، وهو السبب الذى يجعلنى أجلس هنا في هذه
الوضع المنحنى . ونفس الأمر كذلك بخصوص محادثتنا هذه مما فإنه قد يعطى عللاً
أخرى مشابهة ، فسيبرها بالصوت والهواء والسمع وعديد من أشياء [هـ] أخرى
من نفس النوع ، مهملاً إعطاء العلة الحقيقية ، ألا وهى أنه بعد أن رأى الانيليون
أنه من الأفضل أن أذن ، رأيت أنا من جانبي لهذا السبب أنه من الأفضل كذلك
أن أجلس هنا ، وأنه من الأفضل أن أتعمل ببقائى هذا الحكم الذى يكونون قد
أصدروه . فقد كان يمكن ، وحياة الكلب (٢٢٨) ، [٩٩] أن تكون هذه العضلات .

(٢٢٧) أى الأفضل والاسوأ ..

(٢٢٨) قسم لمة من أصل أورفى ..

وهذه العظام منذ وقت طويل في ميجار أو في يوشيا (٢٢٩)، مدفوعة بفهم
الافضل، إن لم أكن اعتقدت أنه من الأفضل ومن الأفضل خلقها، بدلا من
الحرب والإفلات خفية، أن أتحمّل العقاب الذي وضعه المدينة.

ولكن تسمية مثل هذه الأشياء، بالمثل، أمر غريب كل الغرابة. فأن يقال
أنه غير أن تكون لدى هذه الأشياء، كالعظم والعضلات وغير ذلك، فلن يكون
مقدورى أن أفند أفكارى، فان ذلك سيكون قولاً حقا. أما أن يعتبر
أنه بسبب هذه الأشياء أنتى أفضل ما أفعل، مع كونى أثناء ذلك عاملاً بحسب
العقل، [ب] وليس بسبب اختيار الأفضل، فانه سيكون فى ذلك إهمال كبير
للدقة فى التعبير (٢٣٠). فان هذا يعنى عدم القدرة على تمييز ماهو علة حقيقية وهو
شيء، وما بدونه لا تكون العلة علة وهو شيء مختلف. فكأنى رجال يتعشرون
فى الظلمة يطلقون اسما غير دقيق حين يدعون شيئا باسم «العله». وهكذا
نجد أخدم يحيط الأرض بزوومة دوامية ويجعل السماء مشرقة عن بقائها فى مكانها،
وأخر يجعلها مثل المسجن الكبير ويضع الهواء كسند من تحتها. [ج] أما القوة التى
يفضلها وضعت الأشياء على أفضل وضع كما هى عليه الآن، فانهم لا يبحثون عنها
ولام يعتقدون أنها ذات قدرة إلهية، بل يظنون أنهم لعلمهم مكتشفون يوما
«أطلس» (٢٣١)، أقوى منها وأخلد ينسك على نحو أفضل بالأشياء جميعا، ولا يدور

(٢٢٩) Boiôtia. منطقة إلى الشمال الغربى من أثينا، منطقة أثينا، ومن مدينتها
جدينة طيبة.

(٢٣٠) يميز أفلاطون هنا بين العلة (ما هو أفضل) وما هو لازم للعله أى بشيء
تلا تكون العلة علة (العظم والعضلات...).

(٢٣١) شخصية أسطورية، اخذ العلة، يحمل على كفيه أحمدة السماء وينمى =

بمخالفهم أنه في الحق الخير والضرورة اللذان يربطان ويمسكان كل شيء . وفيما يخصني من أجل معرفة أمر هذا النوع من العلة فسيذكر أن أعلم من أي إنسان . ولكن الحرمان مني وعلم قدرتي على اكتشافها بنفسى أو تعلمها على يد آخر . [د] هل ترغب ، يا كييس ، أن أقدم لك عرضا للجهود التي بذلتها من أجل منهج بديل (٢٣٢) في البحث عن العلية ؟

فأجاب كييس : بل أرغب في ذلك أشد ما تكون الرغبة .

واستطرد سقراط : بعد كل هذا ، وبعد ما أصابنى من مشقة في دراسة الموجودات ، خطرت على فكرة أنه يجب أن أتبعه ألا يحدث لى مثلاً يحدث للناظرين الفاحصين الشمس حينما تكون في حالة كسوف ، لأن بعضهم يفقد البصر أحياناً إذا هو لم [هـ] يفحص صورتها في الماء مثلاً أو في شىء مماثل . كان شيئاً من هذا النوع ما فكرت فيه وخشيت ألا تصير نفسى عمية تماماً إذا أنا نظرت في الأشياء مستخدماً العيون . وإذا حاولت الاتصال بها عن طريق كل حاسة من الحواس . لهذا فكرت في وجوب أن أبدأ إلى المفاهيم (٢٣٣) ناظراً فيها حقيقة الموجودات . ولكن ربما كانت هذه المقارنة [١٠٠] غير دقيقة من جانب ما . لأننى لا أوافق أى اتفاق على أن النظر في الموجودات عن طريق المفاهيم هو نظر في صور بدرجة أكبر من النظر في الأشياء الفعلية (٢٣٤) . وعلى أية حال فقد

= من الإطباق على الأرض ، ومعنى الكلمة والحامل ، أو المحتمل . وفي بعض الأساطير أنه يقف عند المدخل الغربي للبحر المتوسط .

(٢٣٢) deuteron ploun . حول كل هذا المرض الصعب بعض الشيء . انظر مقدمتنا .

(٢٣٣) logoi .

(٢٣٤) لأن هذه المفاهيم ليست في الحق صوراً للأشياء بل هي أصولها .

إنطلقت في هذا الطريق : فأنا أضع في كل حالة كبداً قضية أحكم أنها الأقوى ، وما يبدو لي متسقاً معها أقبله باعتباره حقيقياً ، سواء كان ذلك بخصوص الملل أو بخصوص أية أشياء أخرى ، أما ما لا يبدو متسقاً معها فإني اعتبره غير حقيقي . ولكنني أريد أن أعرض عليك ما أقول بشكل أوضح ، حيث يبدو لي أنك غير فاهم حتى الآن .

فأجاب كيبيس : كلا وحق زيوس ، لا أفهم كثيراً . [ب] فقال سقراط : ورغم هذا فليس فينا أقول شيء جديد . فهو ما فشتت أقول دوماً في مناسبات أخرى وخلال حديثنا (٢٣٥) . وسأحاول أن أوضح لك طبيعة الملة التي شغلت نفسي بها وسأعرد من جديد هكذا إلى تلك الأشياء التي كثيراً ما ذكرناها تكراراً . وأنا أبداً منها واضعاً كبداً شيئاً هو الجبل في ذاته وبذاته وشيئاً هو الخير في ذاته وبذاته وشيئاً هو الكبير في ذاته وبذاته وهكذا مع كل الأشياء الأخرى . فإذا سلمت لي بها ووافقت على وجودها ، فإني آمل : ابتداء منها ، أن أوضح وأكشف لك عن السبب الذي به تكون النفس خالدة (٢٣٦) .

[ج] فقال كيبيس : إني مسلم لك بهذا ، فليس عليك إلا أن تسرع في استكمال عرضك .

وعاد سقراط يقول : فانظر إذن ما ينتج عن ذلك لئلا إن كنت ستكون على نفس الرأي وإيائي . ذلك أنه يظهر لي أنه إذا كان يوجد شيء جميل إلى جانب الجمال في ذاته ، فليس هناك من سبب يجعله جميلاً إلا مشاركته في هذا الجمال . وأقول نفس القول عن كل شيء آخر . هل تتفق معي على هذا النوع من الملة ؟

(٢٣٥) المقصود نظرية المثل .

(٢٣٦) فالحديث الثاني ليس إذن ، على طوله ، إلا مقدمة لإبرهان جديد .

فأجاب : أنا متفق بملك .

• واستطرد سقراط : فانا الآن لا أفهم ولا أستطيع أن أعرف تلك للعلل
الأخرى ، على الحكماء والعلماء (٢٣٧) ؛ وإذا جاء أحد ليقول [د] إن
شيئا ما جميل بسبب شكله أو أى شيء آخر من هذا النوع ، فاني أدع كل هذا
جانبا (لأن كل تلك الأشياء جميعها مبعث اضطراب لى) وأتشبك ، بلا لقب
ولا دوران ، فى بساطة وربما أيضا فى سذاجة ، بهذا : أنه ليس هناك ما يجعل
ذلك الشيء جميلا إلا ذلك الجمال المشار إليه ، بحضوره أو بالاشتراك فيه أو
بأية وسيلة وعلى أى نحو تكون عليه العلاقة بينهما ، فانا لا أقرر هذا تقريرا
حاشا ، وإنما الذى أقرره فى حسم هو أن كل الأشياء الجميلة تصير جميلة بالجمال .
فهذه هى أو ثقتى وآمن لإجابة أجيب بها على نفسى وعلى الآخرين ، وبتشبى بها
[هـ] أعتقد انى لن أزل يوما ، حيث أنها لإجابة أكيدة آمنة أقدمها لنفسى
ولأى شخص آخر : أن بالجمال تصير الأشياء الجميلة جميلة . وأنت ، ألا
تعتقد هذا ؟

— أعتقد .

— وكذلك أن بالكبر تصير الأشياء الكبيرة كبيرة والأكبر أكبر ، وأن
بالصغر تصير الأشياء الأصغر أصغر .

— نعم .

— إذن فلن توافق من سيقول إن شخصا هو أكبر من آخر بالرأس ،
وأن الأصغر أصغر لنفس الشيء ، [١٠١] بل ستحتج بأن الشيء الذى لا هوول غيره
هو أن أى شيء أكبر من شيء آخر فإنه دائما أكبر لا بشيء إلا بالكبر ، وأنه
بسبب هذا فهو أكبر أى بسبب الكبر ، ومن جهة أخرى فلا شيء أصغر من شيء
آخر إلا بالصغر وأنه بسبب هذا أصغر ، أى بسبب هذا أصغر ، أى بسبب الصغر ،

(٢٣٧) السخرية والسذاجة .

لأنك تخبئى، فيما أعتقد، ألا يأتي إليك أحدهم يعارض قولك (٢٣٨)، إن رجلاً هو أكبر أو أصغر بالراس، أولاً بأن الأكبر يصير أكبر والأصغر أصغر بنفس الشيء، وثانياً بأن [ب] الأكبر يصير أكبر بالراس وهي صغيرة، وأنه سيكون من العجيب الغريب أن يصير شيء كبيراً بسبب شيء صغير. أم أنك لن تخبئى مثل هذه الإغراضات؟

فقال كيبس ضاحكاً: نعم.

وعاد سقراط يقول: إذن فأن العشرة أكبر من الثمانية بإثنين، وأنها لهذا السبب تتجاوزها، أنت ستخفى أن تقول هذا (٢٣٩)، ولكنك لن تخفى القول بأن العشرة أكبر من الثمانية بكمية وبسبب الكمية؟ أو من القول بأن ما طوله ذراعين أكبر مما طوله ذراعاً بالنصف وليس بسبب الكبر؟ لأن هناك نفس الداعي إلى الخشية في كل هذه الحالات.

فرد: تماماً.

— كيف؟ وأولن تحذر من القول بأن الإضافة هي سبب أن يضاف واحد إلى واحد [ح] فينشأ الإثنين، أو أنه القسمة في حالة أن ينقسم؟ وأولن تصيح عالياً أنك لا تعرف طريقة أخرى ينشأ بها الشيء إلا المشاركة في الجوهر نفسه للشيء الذى قد يشارك فيه، وأنه ليست لديك في كلتا هاتين الحالتين علة أخرى لتكون الإثنين إلا المشاركة في الإثنينية، وأن كل أعداد الإثنين التالية يجب أن تشارك فيه، وكل أعداد الواحد التالية في الواحدة، أما القسمة والجمع وغير ذلك من المفاهيم الجميلة المتأققة فإنك ستدير لها ظفرك، وستترك هذه الطريقة في الإجابة إلى هؤلاء القوم الاعلم والأحكم منك. أما أنت فإنك [د] ستخالف

(٢٣٨) فيما لو فرض وأخذ بهذا التفسير الخاطئ.

(٢٣٩) ولا لتبرهن الإغراضات السابقة.

من خيالك ، كما يقول المثل ، ومن نقص تجربتك ، وستمسك بذلك المبدأ الوثيق
الآمن الذى تحدثنا عنه وستجيب على ذلك النحو (٢٤٠) . أما إن وضع أحد
ذلك المبدأ نفسه موضع التساؤل ، فإنك لن تلتفت إليه ، ولن تجيب عليه حتى
تفحص ان كانت النتائج التى تخرج من ذلك المبدأ متسقة مع بعضها البعض أم
غير متسقة . وبعد ذلك ، فإن وجب عليك أن تبرر المبدأ بمر ، فإنك ستعبره على
نفس النحو ، أى بأن تضع من جديد مبدأ أول أعلى تجده أفضل ، [هـ] وهكذا
حتى تصل إلى مبدأ مرضى . ولكنك لن تخط ، كما يفعل هواة المنازعة ، بين
الحديث عن المبدأ وبين الحديث عن النتائج التى تخرج منه ، وذلك إن كنت تريد
اكتشاف حقيقة ما . لأنه ربما لم يكن من بين هؤلاء من يدور حديثه حول
اكتشاف الحقائق أو يهتم بذلك ، حيث أن علمهم الواسع يجعلهم قادرين على
خط كل شيء . مما (٢٤١) ، وهم يستطيعون أن يكونوا فى نفس الوقت راضين
عن أنفسهم . أما أنت ، ان كنت من زمرة الفلاسفة ، [١ ٢] فإننى أعتقد أنك
ستفعل كما أقول .

فصاح سيمياس وكليس معاً : إنه لحق أعظم الحق ما تقول .
إخيكراطيس : وانهم لمحقون قسماً بزيوس يا فيدون . وفى رأى فان سقراط
قد تكلم بطريقة واضحة وضوحاً عجبياً حتى أمام رجل بسيط العقل .
فيدون : تماماً يا إخيكراطيس ، وكل الحاضرين كانوا من نفس هذا الرأى .

(٢٤٠) الترجمة العربية غامضة قصداً ، فهى تعنى أحد شيئين : إما الإجابة
على أساس الرجوع إلى المبدأ الوثيق ، وإما الإجابة على النحو الذى ذكره .
سقراط . وكلا المعنيين يعود إلى الآخر . وعلى أية حال فان الترجمة العربية ترجمة
دقيقة للعبارة الأصلية .

(٢٤١) أنظر مثلاً محاوره أو تيمديموس ، الطريقة لأفلاطون .

إخيراطيس : وهو كذلك رأينا نحن الذين لم تكن حاضرين وقتها ، بل نستمتع فقط اليك الآن . ولكن ماذا قيل بعد ذلك ؟ فيدون : ها هو بحسب ما اعتقد . فبعد أن سلم له لهذا ، [ب] أى اتفق على الوجود الفعل لكل واحد من المثل ، ومن جهة أخرى على أن كل شيء آخر بمشاركته فيها يجعل تسميتها ، وضع سقراط بعد ذلك سؤالاً فقال : اذا كنت تأخذ بهذا ، فعندما تقول ان سيمياس أكبر من سقراط ولكنه أصغر من فيدون ، ألا تقول انه يوجد في سيمياس الشيطان ، أى الكبير والصغر ؟

— نعم .

واستطرد سقراط : ولكنك ستفق على أن عبارة « سيمياس يتجاوز سقراط » لا تعطى بهذه الكلمات صورة دقيقة عن الحقيقة . [ح] فسيمياس لا يتجاوز بالطبيعة من حيث هو سيمياس ، بل هو يتجاوز بالكبر الذى حدث وكان له . وهو لا يتجاوز سقراط من حيث أن سقراط هو سقراط ، بل من حيث أن سقراط يمتلك صفراً بالقياس إلى كبره هو .

— هذا حق ..

— وكذلك فإن فيدون لا يتجاوز سيمياس من حيث أنه فيدون ، بل من حيث أن فيدون يمتلك كبراً بالقياس إلى صغر سيمياس .

— هو كذلك .

— وعلى هذا فإن سيمياس يمتلك معاً تسمية الصغير والكبير ، وهو فى الوسط بين الإثنين ، فهو من جهة ينضع صفراً [د] لى يتجاوز كبر الواحد ، ومن جهة أخرى يقدم كبره الذى يتجاوز صفراً الآخر .

وابتسم عند ذلك وقال : إنه يبدو وكأنى أسجل عقداً ، ولكن الامر على أية حال هو كما أقول . فوافقه كييس على ذلك .

— وإذا كنت تتكلم على هذا الصغر فذلك لأننى أريد أن تكون أفكارك كإفكارى. فالذى يبدو لى ليس فقط أن الكبير فى ذاته لا يمكن أبداً أن يصير فى نفس الوقت كبيراً وصغيراً ، بل وكذلك أن الكبير الذى فىنا لا يقبل أبداً الصغر ولا يرغب أن يتجاوز . فأحد شيئين : فهو إما أن يهرب وينسحب حيناً [هـ] يتقدم نحوه عنده أى الصغر ، وإما أن يقف حيناً يقرب هذا . فهو لن يقبل الصغر ولن يستقبله لأنه لا يرغب أن يصير شيئاً آخر غير ما هو عليه . فإنا مثلاً بعد أن استقبلت الصغر وقبلت ، أبقى مع ذلك من أنا ، نفس الشخص الصغير الذى اكون . أما الكبير فإنه لا يجرأ على أن يكون صغيراً . وهكذا فإن الصغر الذى فىنا لا يرغب على أى نحو أن يصير أن يكون كبيراً ، وكذلك أى واحد من الأضداد الأخرى ، طالما أنه لا يزال هو كما كان ، لا يرغب أن يصير أو يكون فى نفس الوقت الشيء الذى هو عنده ، [١٩٣] ولكنه إما أن ينسحب وإما أن يقف إذا جاءت عليه هذه الحالة .

فقال كيبس : وهذا هو ما يبدو لى تماماً .

وهنا قال أحد الذين كانوا حاضرين يستمعون ، ولا أتذكر بوضوح من كان هو : وحق الآلهة ، أو لم يحدث إتفاق فيما سبق من الحديث بينما (٢٤٢) على الضد تماماً لما يقال الآن ، لى على أن الكبير ينشأ من الصغير ومن الكبير الصغير ، وأنه هكذا ببساطة كيف تكون نشأة المتضادات : من أضعافها ؟ أما الآن فربما لى أنكم تقولون أن هذا لا يمكن أن يحدث أبداً .

وكان سقراط قد أدار رأسه منصتاً إليه ، ثم قال : [ب] تنبيهك هذا لنا يدل على شجاعته ، ولكنك لا تلاحظ الفرق بين ما نقوله الآن وما قلناه من قبل . فقد كنا من قبل نقول إن الشيء ينشأ من الشيء المضاد له ، أما الآن فنقول إن الضد

(٢٤٢) إشارة إلى ٧٠ د وما بعدها .

نفسه لا يمكن أن يصير ضد نفسه على أى نحو ، لا الضد الذى فىنا ولا الضد الذى فى الطبيعة (٢٤٣) . وهكذا فقد كنا نتحدث من قبل ، أيها الصديق ، عن الأشياء التى لها أضداد ، وهى الأشياء التى نسميها بأسماء تلك الأضداد أما الآن فتحدث عن تلك الأضداد أنفسها التى بحضورها فى الأشياء المسماة بها تعطيه تسميتها . [ج] هذه الأضداد أنفسها هى التى تقول إنها لا يمكن بأى حال أن تقبل أن تصير شيئاً مختلفاً .

وبينا كان يقول هذا كان ينظر فى اتجاه كيبس وقال : ألم يجعلك هذا الذى قاله صاحبنا تضطرب أنت أيضاً بعض الشيء يا كيبس ؟
فرد كيبس : كلا ليست هذه هى حالتى هذه المرة ، ولو أنه ليس معنى هذا أن كثيراً من المسائل لا تجعلنى أضطرب .
واستطرد سقراط : إذن فنحن متفقون تماماً على هذا : أن الضد لن يصير بأى حال ضده نفسه .

فقال : أتم اتفاق .
وعاد سقراط يقول : فالخصمى إذن هذه النقطة كذلك أرى أن كنت متفقاً معى . هناك شيء تسميه « حاراً » وشئ تسميه « بارداً » ؟

— نعم .
— هل هما نفس الشيء كالثلج والنار ؟
[د] — كلا وحق زيوس .
— ذلك أن الحار شئ مختلف عن النار ، والبارد شئ مختلف عن الثلج .
— نعم .
— إذن فأنا أعتقد أنك ترى أن الثلج باعتبار كونه ثلجاً ، فى حالة قبوله

(٢٤٣) أى الضد فى ذاته .

الحار ، فإنه كما كنا نقول من قبل لن يظل على الإطلاق ما كانه من قبل ، حيث سيكون مما نليجا وحارا ، بل انه ما أن يقترب منه الحار فلما أن ينسحب أمامه . واما أن يفنى .

— هو كذلك .

— وكذلك النار ان اقرب منها هي الاخرى البارد فهي اما أن تفسحب من أمامه واما أن تفنى ، ولكنها ان تجرأ على أى نحو ، اذا هي قبلت البرودة ، على أن تكون ما كاته من قبل ، حيث ستكون معا نارا وباردة .

[٥] — حق ما تقول .

واستطرد سقراط : فالذى يحدث اذن في مثل هذه الحالات ، ليس فقط أن المثال (٢٤١) نفسه يكون مستحقا أن يحمل طوال الوقت أبداً نفس الاسم ، بل وكذلك شيء آخر لا يكون هذا المثال ، ولكن يكون له شكله دائما طالما أنه موجود . وأضرب على ذلك مثلا لعله يجعل ما أقول أوضح . يجب على العدد الفردى ، أن يحتفظ دائما بهذا الاسم الذى نطلقه عليه الآن ، أم لا ؟

— تماما .

— ولكن هل هو الوحيد الذى يطلق عليه هذا الاسم ؟ هذا هو السؤال الذى أضعه ، أم أن هناك [١٠٤] شيئا آخر ليس هو «الفردية» ، ولكنه يجب مع هذا أن يحمل هو نفسه هذا الاسم دائما الى جانب اسمه الخاص وذلك بسبب طبيعته الخاصة التى تجعل «الفردية» لا تنقصه أبداً ؟ وأنا اتمكلم عن حالة العدد ثلاثة وغيرها حالات كثيرة . فانظر اذن فيما ينص الثلاثة . ألا يبدو لك أنه يطلق عليه دائما اسمه الخاص واسم «الفردية» ، رغم أن «الفردية» ليست هي نفس الشيء كالعدد ثلاثة ؟ ولكن هذه هي طبيعة الثلاثة والخمسة ونصف كل

• eidos (٢٤٤)

«الاعداد احلافاً» [ب] بحيث أن كلا منها ليس هو «الفردية» ولكن كل واحد منها هو دائماً فردى . ونفس الامر كذلك مع الإثنين والاربعة وكل السلسلة الاخرى من الاعداد : فكل منها ليس هو «الزوجى» ، ولكن كلا منها برغم هذا هو دائماً «زوجى» . هل أنت متفق أم لا؟
فرد : وكيف لا أتفق معك؟

ثم قال سقراط : والان إنتبه إلى ما أريد أن أوضحه . وما هو : من الظاهر أنه ليست فقط تلك المتضادات التى تحدثنا عنها التى لا تقبل بعضها بعضاً ، ولكن كذلك تلك الأشياء التى ليست متضادة بعضها مع بعضها ولكنها تحوى دائماً الاعداد ، هذه الأشياء أيضاً يبدو أنها لا تقبل الصورة (٢٤٠) المتضادة لتلك التى فيها ، بل حينئذ تقترب [ج] فإنتها إما أن تفتى وإما أن تترك المكان وتفسح .
أو لن نقول إن العدد ثلاثة سيفنى أو سيخضع لاي وضع آخر قبل أن يقبل .
ويتحمل أن يظل ثلاثة ويصير مع ذلك زوجياً ؟
فأجاب كيبيس : حق تماماً .

وعاد سقراط يقول : ولكن لا شك أن إثنين ليس عند الثلاثة .

— بالطبع لا .

— وهكذا فليست الصور المتضادة وحدها هى التى لا تقبل لإقتراب بعضها من بعض ، بل هناك كذلك أشياء أخرى لا تقبل لإقتراب أعدادها .
فقال : حق كل الحق ما تقول .

واستطرد سقراط : والآن هل تريد أن نحدد ، إن كان ذلك فى قدرتنا ، ما هى هذه الأشياء ؟

(٢٤٥) idea والمقصود «المثال» . وهو نفس المقصود أيضاً من «الشكل»

(morphê) فى ١٠٤ د ١٠٥ .

— نعم .

[د] فقال : أن تكون ، يا كييس ، هي هذ الاشياء التي تيجر الشيء الذي قد تستحوذ عليه على امتلاك ليس الصورة الخاصة به نفسها فقط ، بل وعلى امتلاك شيء هو دائما قصد له ؟
— ماذا تقصد ؟

— نفس ما كنا نقول منذ لحظة . فأنت تعرف من غير شك أنه مهما تكن الاشياء التي قد تستحوذ عليها صورة الثلاثة ، يجب أن تكون بالضرورة ليس فقط ثلاثة بل وكذلك فردية .

— نعم .

— وهكذا فنحن نقول انه لا يمكن أن تدخل في مثل هذا الشيء أبدا صورة مضادة للشكل الذي يكونه .

— بالطبع لا .

— ولكن الذي يكونه هو شكل الفردية ؟

— نعم .

— والمضاد للفردية ، هو الزوجية ، ؟

— نعم .

[هـ] — وهكذا فإن صورة الزوجية لن تدخل الثلاثة أبدا .

— بالطبع لا .

— إذن فليس للثلاثة نصيب في الزوجي .

— ليس لما نصيب .

— وهكذا فالثلاثة ليست زوجية .

— نعم .

— وهذا هو ما كنت أريد تحديده ، أى أى الأشياء لا تقبل شيئاً معنا مع
 كونها مع هذا ليست بـضده . فالعدد ثلاثة مثلاً الآن ، مع أنه ليس ضد الزوجية ،
 إلا أنه لا يقبلها مع ذلك ، والسبب هو أن الثلاثة تعارضها دائماً بـضدها (٢٤٦) ،
 كما أن الاثنين يعارض الفردية [١٠٥] والنار البرودة وغير ذلك من العديد من
 الأمثلة . ولكن انظر إن كنت تقبل التعريف التالى : الضد فقط هو الذى لا يقبل
 ضده ، ولكن كذلك فإن ذلك الذى يأتى بشىء مضاد إلى ضده ، أبداً ما كان الشىء
 الذى سيدخل عليه ، لن يقبل أبداً ، أى ذلك الحامل للضد ، شيئاً مضاداً لما يحمله .
 ولكن أنعمش ذكرى أنك من جديد ، فليس من السىء سماع الشىء أكثر من مرة .
 فالعدد خمسة لن يقبل صورة الزوجية ، كما أن العدد عشرة ، وهو ضعفه ، لن يقبل
 صورة الفردية . صحيح أن هذا الضعف نفسه ضد لشيء غيره ، ورغم هذا [ب]
 فإنه لن يقبل صورة الفردية . وكذلك أيضاً فإن واحداً ونصف وغير ذلك من
 الأعداد التى على هذا النحو ، أى النصفية ، لن يقبل صورة الواحدة (٢٤٧) ،
 ولا الثلث أيضاً لن يقبل ذلك ولا كل الأعداد المماثلة ، هذا بالطبع إن كنت
 تابئى وكنت على اتفاق معى فى هذا .

فقال : أنا أوافقك بكل شدة وأنا بـعك .

واسـتـطرد سقراط : فلرجع إذن إلى نقطة البداية ، ولا تجب بنفس كلمات
 أسـتـلـتى ، بل قلنى . فأقول إنه إلى جانب تلك الطريقة فى الإجابة التى تكلمت
 عنها من قبل ، تلك الطريقة الوثيقة الآمنة ، فإنى أرى ، على ضوء ما قلناه الآن ،
 طريقة أخرى وثيقة آمنة . إذا ما سألتنى عن الشىء الذى يكون فى الجسد والذى
 يحمله حاراً دافئاً ، فإننى لن [ح] أقول لك الإجابة اليقينية ، الإجابة الجاهلة ،

(٢٤٦) أى تعارض الزوجية بالفردية .

(٢٤٧) أى شكل العدد الصحيح .

بأن ذلك يكون بالحرارة، بل سأعطيك إجابة أكثر أناقة بحسب ما نقوله الآن،
الأمري أن ذلك يكون بالنار . وكذلك إذا ما سئلت ما الشيء الذي يكون في
الجسد والذي يجعله يصير مريضاً ، فإني أن أقول إن ذلك يكون بالمرض . بل
بارتفاع الحرارة ، وكذلك إذا ما سئلت عما يوجد في العدد ليجمعه يصير فردياً ، فأن
أقول إن ذلك يكون بالفردية بل بالواحدية ، وهكذا في غير ذلك . ولكن أنظر
إن كنت ترى الآن جيداً ما أقصد .

فقال : نعم جيداً جداً .

واستطرد سقراط : فأجبتني إذن : ما الشيء الذي يجب أن يكون في الجسد

حتى أجل أن يكون حياً ؟

فقال : ذلك يكون بالنفس .

[د] — وهل الأمر كذلك على الدوام ؟

فرد : وكيف لا يكون كذلك ؟

— إذن فالنفس ، مهما يكن ما تحل فيه ، تأتي دائماً إلى هذا الشيء حاملة

إليه الحياة ؟

فقال : بالطبع .

— ولكن ألا يوجد شيء هو ضد الحياة أم لا ؟

فرد : بل هناك ما هو ضد الحياة .

— وما هو ؟

— الموت .

— ولكن النفس لن تقبل على أي وجه الشيء المضاد لما تحمله هي دائماً ،

وذلك بحسب ما اتفقتا عليه فيما سبق ؟

فقال كيئيس : هذا صحيح بكل قوة .

— حسن ، فباى اسم سمينا منذ لحظات ، تا لا يقبل صورة الزوجية ؟
فاجاب : سمينا بالفردى .

— وما لا يقبل صورة البدالة ، وما لا يقبل صورة الموسيقى ؟
[م] — الغير موسيقى والغير عادل .

— عظيم . وباى اسم نسمى ما لا يقبل الموت ؟
فرد : نسميه باسم الخالد .

— ولكن النفس لا تقبل الموت ؟
— هي لا تقبله .

— إذن فالنفس خالدة ؟
— هي خالدة .

فقال سقراط : هذا عظيم . فهل تقول الآن إنه قد برهن على ذلك ؟ أم
ما رأيك ؟

— لقد برهن عليه أكل برهان يا سقراط .
واستطرد سقراط : حسن . وإذا كانت هناك ضرورة أن يكون الفردى
[١٠٦] غير قابل للفناء ، أن تكون الثلاثة غير قابلة للفناء هي الأخرى ؟
— وكيف لن تكون ؟

— كذلك إذا كان غير الحار غير قابل للفناء بالضرورة ، فإن كل مرة يأتي
فيها بالحار نحو التليج ، ألن يتسحب التليج سلبا بدون أن يسيل ؟ ذلك أنه لا يمكن
أن يفتى ؛ كذلك فإنه لن يثبت في مكانه ويقبل الحرارة .
فقال : حق ما تقول .

— ونفس الامر كذلك ، فيما أعتقد ، إذا كان غير البارد لا يمكن أن يكون
قابلا للفناء ، فإذا اقترب من النار شيء بارد ، فإنها لن تحترق أبدا ولن تفتى ،
بل ستقتنذ نفسها وتبتعد سالمة .

فقال : بالضرورة ..

[ب] وعاد سقراط يقول : أئن يكون إذن ضروريا أن نقول نفس الشيء .
عن الخالد ؟ فإذا كان الخالد غير قابل للفناء ، فإنه سيكون من المستحيل أن تفنى
النفس حينما يأتي نحوها الموت ، حيث أنها ، بحسب ما قلناه من قبل ، لن تقبل
الموت ولن تكون ميتة ، كما أن الثلاثة ، كما قلنا ، ولا الفردية كذلك ، لن تكون
زوجية ، وأن النار ولا الحرارة لن تكون باردة . وقد يقول قائل : « ولكن
ماذا يمنع أن الفردى لن يصير من جهة زوجيا عند اقتراب الزوجية ، كما اتفقنا
على ذلك ، [ح] ولكنه من جهة أخرى يفنى ويظهر في مكانه الزوجى ؟ » لا يمكن
أن ترد على قائل هذا بأن الفردى لا يفنى ، لأن الفردى ليس غير قابل للفناء .
أما إذا حدث اتفاق على أنه كذلك ، إذن لكان في استطاعتنا في سهولة أن نرد
أنه عند اقتراب الزوجية فإن الزوجية والثلاثة مستذهب مبتعدة . ونرد نفس الرد
أيضا بخصوص النار والحرارة وغير ذلك . أم لا ؟

— هو كذلك تماما .

— إذن ففيما يخص موضوع الخالد الآن ، إذا كنا قد اتفقنا على أنه غير قابل
للفناء هو الآخر ، فإن النفس ، إلى جانب أنها لا تقبل الموت ، ستكون [د] غير
قابلة للفناء . أما إذا لم يكن الأمر كذلك ، فإن برهاننا آخر سيكون لا زما .

— بل لا يلزم أى برهان آخر من أجل هذا لأنه سيكون من الصعب العثور
على شيء آخر لا يقبل الفناء ، إذا كان غير القابل للموت ، وهو الأزل ، مستقبل
الفساد .

ثم قال سقراط : أما عن الإله ، وعن صورة (٢٤٨) الحياة في ذاتها وعن كل

.. eidoe (٢٤٨)

شيء آخر يكون خالداً ، فإني أعتقد أن الجميع سيتفقون على أن كل ذلك لا يفتنى على أى نحو .

فرد كييس : الجميع بلا شك وحق زيوس ، والآلهة في مقدمتهم فيما أعتقد .
[هـ] — وحيث أن الخالد لا يفتنى ، فهل ستكون النفس ، إذا كانت خالدة ، شيئاً آخر إلا أن تكون غير فانية ؟
— هذا ضرورى كل الضرورة .

— وهكذا فعندما يقترب الموت من الإنسان ، فإن الفانى فيه يموت ، بحسب ما يبدو ، أما الخالد فيه فإنه سيذهب مبتعداً سالماً وغير فاسد ، تاركا المكان للبروت .
— هذا ظاهر .

فقال سقراط : وهكذا إذن يا كييس فانه يقينى كل اليقين أن النفس خالدة [١٠٧] وغير فانية وأن نفوسنا ستوجد حقيقة في هاديس .

فقال كييس : عن نفسى يا سقراط ، فليس لدى شيء آخر أقوله معارضا لهذا ، كما أنه ليس هناك ما يشككنى في البراهين . ولكن إن كان لدى سيمياس أو شخص آخر شيء مختلف يقوله ، فإنه يحسن ألا يصمت ، فأنا لا أعرف أية مناسبة موافقة أخرى غير هذه الحاضرة الآن ينتظرها من له رغبة في الكلام أو في السماع حول هذه للموضوعات .

فحكلم سيمياس : ولكن ليس لدى أنا أيضا ما يجادلنى أتشكك بعد ذلك الذى تحيل . ومع ذلك فان خطر [ب] المسائل التى تناولها هذه البراهين ، مضافا اليه « استخفاف بالضعف البشرى ، يضطررنى إلى استمرار الاحتفاظ بشيء من الشك » (٢٤٩)

يفي وبين نفسى بخصوص ما ذكر .

ورد سقراط : ليس فقط أنك أحسنت قول هذا ، يا سيميائس ، بل لما
مهما تكن تحتنا بالفروض (٢٥٠) الأولى فإنه يجب مع هذا أن نضعنا تحت الحصر
أوضح وأيقن . وحينما تقومون بتخليها على نحو مرض فانكم ، بحسب ما أعتقد
سوف تدعون البرهان إلى آخر حد تسمح به القدرة الإنسانية على السير مع
برهان . فإذا تم هذا على نحو وثيق دقيق ، فلا تذهبوا يبحكم إلى أبعد من ذلك
فقال : أعت تزل سها .

[ح] ثم قال سقراط : ولكن ها هو شيء من العدل أن تضعوه في أذهانكم
أتم جميعا ، ألا وهو أنه إذا كانت النفس خالدة ، فالعناية واجبة ليس فقط بالنظر
إلى الزمن الذى يقع فيه ما نسميه بالحياة ، بل بالنظر إلى كل الزمن . ويبدو أن
الخطر الآن عظيم إذا كان المرء لا يعتنى بها . لأنه إن كان الموت تخلص من كل
شيء ، فيا لحظ الأشرار الذين يموتون ويتخلصون في نفس الوقت من أجساد
وكذلك ، مع النفس ، من شرورهم . أما الآن وقد ظهر أن النفس خالدة ، فإنه
لا [د] مغر لها البتة من الشرور ولا متفقد لها منها إلا أن تصير أحسن ما تكون
وأحلى ما يمكن أن تكون . ذلك أنها لن تحمل معها وهى تذهب إلى هاديس
[لا تعطينها وتريتها] وهما ، فيما يقال ، ما يفيدان الميت أو يضرائه إلى أبعد درجة
ما أن يبدأ رحلته إلى هناك .

(٢٥٠) upothesis . والقصد على الأغلب هو نظرية المثل وما تضمنته من
قضايا حول الوجود وحول القلية .

(٦) الأسطورة

(١٩٠٧-١١١٥)

النفس تقاد إلى العالم السفلي (١٠٧ د - ١٠٨ ح) - وصف الأرض (١٠٨ - ١١٠ ب) - الأرض النقية (١١٠ ب - ١١١ ب) - ماتحت الأرض (١١١ - ١١٣ ح) - عودة إلى رحلة النفس (١١٣ د - ١١٤ ح) - مغزى الأسطورة (١١٤ ح - ١١٥ أ).

كان سقراط قد اهتم بالنص على أن النفس ليست ققط خالدة ولا نفثى، ولكنها تذهب كذلك إلى هاديس (١١٧ أ). وامل هذه الإشارة قد أضيفت لتبرير وصف رحلة النفس إلى العالم السفلي وهو ما يسمى بأسطورة «فيدون» التي تمتد من ١٠٧ د حتى ١١٥ أ. ويمكن أن نبرز بين موضوعين تحدثت عنها هذه الصفحات: رحلة النفوس إلى هاديس وحسابها ومصير الطيبة منها والطالحة، ووصف الأرض وخاصة مناطقها التحتية لأن لهذا صلة برحلة النفس تلك.

ونبدأ بالحديث عن هذا الموضوع الأخير الذي لن نعرض لتفصيلاته، وفيه أقسام: طبيعة الأسطورة، ووصف شكل الأرض، الحديث عن الأرض الخاصة بالنقية، وأخير الحديث عن جوف الأرض التي تتنشق عموماً من أقصاء إلى

أقصاء هوة عظيمة يسميها الشعراء ، وعلى رأسهم هوميروس ، طارطار أو طارطاروس ، وبها أربعة أنهار عظيمة يفيض أفلاطون في تخيل أو صافها . ولن تعرض هنا إلا للأقسام الثلاثة الأولى لإثبات بعض الملاحظات حولها . ومسألة طبيعة الأسطورة أو الحكاية ، التي يقدمها أفلاطون يمكن أن تؤدي ، إن نحن أردنا التفصيل فيها ، إلى حديث طويل خاصة إذا أردنا مقارنتها مع أساطيره الأخرى وهى كثيرة ، ولكنه حديث سيذهب بنا بعيداً . ونكتفي بالقول إن أفلاطون ينسب إلى غيره ما ستضمته هذه الأسطورة (١٠٧ د ، ١٠٨ ح - ه) ، وحتى إن كان في هذا شيئاً (ولكنه شيء فقط) من التكلف ، فانه من المؤكد أنه لا يريد أن يتحمل مسؤولية كل ما سيقال أو أنه على الأقل لا يؤكد ذلك تأكيداً . فمن السهل الكلام أو الرواية عن الآخرين ، ولكن الوصول الى الحقيقة بشأنه أمر عظيم الصعوبة (١٠٨ د) . وهو يهتم في نهاية الحديث (١١٤ د) بالإشارة الى ان تصديق كل ما قال بالحرف لن يليق برجل عاقل ، أى رجل يعرف صعوبة التحرر عن حقيقة هذه الموضوعات .

وإذا كان هذا الكلام يمكن ان ينطبق على كل ما سيتضمنه الجزء ١٠٧ د - ١١٥ ا ، إلا انه يبدو ان هناك درجات في اليقين الذى ينسب افلاطون الى مضمونات هذه الأسطورة . . ويبدو أنه ينسب أقل درجات اليقين الى حديث عن مناطق الأرض وعمما تحتها (١١٠ ب - ١١٣ ح) . وسنلاحظ أن لفظ « الأسطورة » (muthos) لا يظهر الا فى ١١٠ ب ١ ، بل ان أفلاطون يخصصه تخصيصاً للحديث الذى يليه مباشرة . والدرجة التالية والأعلى فى اليقين يبدو انها تنذهب الى حديثه عن طريق النفس بعد الموت فى العالم الآخر (١٠٧ د - ١٠٨ ح ، ١١٣ د - ١١٤ ح) ، وسنلاحظ أنه يسميه أيضاً بالنص « أسطورة » (١١٤ ح ، ١١٥ د) ، وهو ما يمنحنا الحق فى إطلاق هذا الإسم على كل الحديث ابتداء من ١٠٧ د .

وفي نفس الوقت فإن أفلاطون في نفس السطور التي يحذر فيها القارىء من اخذ كل ما قيل بمخافه ، يخصص ان ما قيل حول النفس يستحق اعتباراً خاصاً وأنه يمثل الحقيقة أو ما يقرب من ذلك ، وذلك اعتياداً على الانفاق ، وهو على خالص ، الذى تم على ان النفس خالدة (١١٤ د) . ولكننا نظن ان تعبير « أو ما يقرب من ذلك » لا يتضمن تأكيداً قوياً لحقيقة الاسطورة فيما يخص رحلة النفس ، وإنما قد يعنى ان ذلك الحديث في خطوطه العامة لابد وأن يكون صحيحاً ، أى لابد ان تقاد النفس للمحاسبة ولابد ان تنجو النفوس الخيرة المطهرة وأن تعاقب النفوس الشريرة وهكذا .

الدرجة التالية في اليقين يمكن ان تذهب ، فيما يبدو ، الى حديثه عن الأرض الثقية ، (١٠٩ - ١١٠ هـ) . ويعتمد رأينا هذا على اعتبار ان هذه النظرية تعتمد على نظرية المثل ، فإذا كان لكل شيء محسوس متعين ، وبالتالي ناقص ، مثلاً كاملاً يحتوى على جوهر ذلك الشيء ، وهو جوهر خالص خالده كامل ، فإن نفس الامر ينطبق على الفرق بين الأرض الثقية الخالصة ، أو مثال الأرض ، وأرضنا هذه . الدرجة التالية في اليقين ، وربما المساوية للسابقة ، تذهب إلى كلام أفلاطون عن شكل الأرض وثباتها (١٠٨ هـ - ١٠٩ ا) ، ونظن أن لها هذه الدرجة العالية (نسبياً) من اليقين بسبب لهجة أفلاطون فيها ، فهى لهجة اقرب ما تكون الى العلمية ، وحيثه حجة عقلية : فإذا كانت الأرض دائرية وموجودة في وسط الكون ، فإنها لا تحتاج لضغط الهواء او غيره لكي يبقيا من السقوط ، بل ان مجرد تماس الكون الكامل وتوازن الأرض نفسها يكفي لثباتها في مكانها . هذا هو ما يهتم أفلاطون بإثبات أنه مقتنع به (١٠٩ ا ٧) .

والأرض في نظر أفلاطون جملة متسمة ، ولكنها ليست بالإتساع الذى يظنه بعض الجغرافيين (١٠٨ - ١٠٩ هـ) . والجزء الذى يحتله حوض البحر المتوسط ما هو

الاجزاء صخر متبا . وهناك مناطق أخرى من الأرض غليظة بشر . وقد يبدو
للقارئ أن هذه الآراء وبغيرها طبيعية جدا ، وهو محق في هذا ، ولكن علينا
أن نتنبه إلى أن علم الجغرافيا لا يزال في القرن الرابع ق . م . يصور في تخيلات
الأسطورة ومن هنا كانت أهمية كل الفروض حتى ما يبدو منها خياليا ، إننا نوضح
العلم لا يصنع فقط من الآراء العائنة (إن كان هناك فيه علم العلم) اسمه الرأى
الصائب بإطلاق .

ومن الموضوعات التي يتناولها أفلاطون هنا التي يمكنه أن تكون لها أهميتها
الفلسفية موضوع « الأرض الثقية أو الخالصة » (١٠٩ حوما بعدها) . وقد أشرنا
إلى أنه قد يكون تطبيقا لنظرية اللث : فهذه الأرض ثقية أرضنا . ولكن على
الكمال والتمام ، فأولانها أبهى من ألواننا وأكثر تنوعا ، ومتجانها من أشجار
وزهور وكذلك جبالها وأحجارها الكريمة أحسن وأكمل مما لدينا . وهو مزينة
بالذهب والفضة بكميات وفيرة وأحجام هائلة وفي كل مكان . وجليها أيضا حيوان
وإنسان ، ولكن البشر هناك يتفوقون علينا في خصائصهم وعادة في مبادئ
المعرفة ، ويمكن أنهم يستطيعون الكلام مع الآلهة التي تسكن ، حقيقة ، في القباب
المقدسة هناك ، وهم في سعادة لا تقارن معها ما نسميه هنا ، على هذه الأرض اللوثنة
التي يلثوها الغنى ، بالسعادة . وموقع هذه الأرض الخالصة الكاملة فوق أرضنا
هذه في السماء التي يسميها كثيرون « بالآثير » . وهذا الإثير هو مصدر الماء
والضباب والهواء الذي يملأ لحوات الأرض التي نعيش نحن عليها . ولكن رغم
أنا نعيش في الحقيقة في لحوات الأرض إلا أنه يظل لنا أتنا نعيش على السطح .
ويطلى أفلاطون على هذا مثلا ثانياً أهميته من أنه يسمى « للهيم » ، الهيم ، الذي
سيحتل مكان المركز في فلسفة محاوره الجمهورية . فإذا حدث وكان أحدهم
يعيش في جوف المحيط ، فإنه سيخيل إليه أنه يعيش على سطح الماء ، ولما كان يرى

الشمس والنجوم خلال الماء فانه سيطلق أن الماء هو الماء . ولكنه اضعه وثقله
 لن يستطيع أن ينطلق إلى السطح ليرى كيف أن المكان الذي نعيش نحن فيه ، ككل
 وأنتى من المكان الذى كان فيه . ويضيف أفلاطون : « وهذا هو نفسه حالنا .
 أى بالقياس إلى الأرض الطيبة المثالية : وقارىء حقرة « الكهف » ، فى أول
 الكتاب السابع من « الجمهورية » سيجذبه التقابى الواضح فى الهيكل الانسانى
 للتعليمين بل وفى بعض التخييلات كذلك .

ونأتى الآن إلى رحلة النفس إلى العالم الآخر ووصف مصيرها فيه . لكل
 نفس ، خلال حياتها ذاتها ، كائن ذو طبيعة البية (دايمون) قسم لها ، وهذا
 الكائن الالهى هو الذى يقودها بعد الموت إلى حيث يجمع الموتى ليحاسبوا ،
 وبعد الحساب وتقرير مصير كل نفس تذهب إلى حيث تستحق . ومفهوم القائد
 أو الدليل ، الإلهى هذا مفهوم له بعض الأهمية فهو مرتبط من جهة بتعدد
 الطريق وربما كذلك بتعدد الرحلة ، وربما كانت إحدى مهامه أن ينجب النفس
 الطيبة الطرق النشيطة بحيث تصل إلى هدفها فى يسر وسهولة تمنحها ، كذلك فإن
 هذا المفهوم تظهر أهميته فى الفرق الذى يفصل فيه أفلاطون بين سلوك النفس الطيبة
 والنفس الشريرة خلال الرحلة . فعلى حين أن النفس الطاهرة النشيطة تنبع دليلها فى
 اطمئنان ، وربما كان السبب فى ذلك أنها تعرف مصيرها وأين يذهب بها ، فإن
 النفس التى كانت مرتبطة أشد الإرتباط بالجسد خلال الحياة تبقى حتى بعد
 انفصالها عنه متعلقة به وبالعالم المحسوس بأكمله الذى شدها هو إليه ، ولهذا السبب
 فإنها لا تسلم نفسها إلى الدليل الأبدى جيد وهادئ شديدين . والطريق من هذا العالم
 إلى حيث يحاسب الموتى طريق معقد وليس سهلا ، وهو فى الحق طرق وليس
 طريقا واحدا ، ولهذا السبب كان الدليل عليه ضرورة . ويستنتج أفلاطون معتقده
 وتعدد وجود منقطعات ومنحنيات فيه ، من الإحتفالات التى تقام خلال التجمعات

٢٠ الدينية ومن طرائق التضحية وكلها يمكن أن ذات دلالة على طبيعة طريق النفس عبر العالم السفلي .

والفرق بين النفس الطاهرة وتلك غير الطاهرة يظهر في طريقة الإستقبال المخصصة لهذه وتلك عند الوصول إلى مكان الحساب . فالنفس الطاهرة تجد فور وصولها المكان المخصص لها ، أما الأخرى فإن كل من هناك يتجنبها ويتهرب منها وليس هناك من يريد أن يصاحبها أو يقودها (على حين أن النفس الطاهرة تجد الآلة نفسها تقودها) ، وهكذا فإنها تهيم على وجهها بمفردها لا تعرف أين تذهب ، وبمعنى على ذلك قدر معلوم من الزمن تقضى بعده الضرورة أن تقاد تلك النفس الشاردة إلى حيث مقامها بعد الحساب .

بين هذا الجزء من حديث أفلاطون (١٠٧ د — ١٠٨ ح) والجزء الثاني المكمل له (١١٣ د — ١١٤ ح) يقع الكلام عن وصف الأرض ، لأن مصائر الانفس كانت تحتاج أن يحدد أولا وصف جغرافي عام لما تحت الأرض . ويقول أفلاطون (١١٣ د) إن كل الانفس ، الطيبة والشريرة ، تلقى حسابها . ويقسمها أفلاطون إلى أربعة أنواع . والانفس التي تقف موقفا وسطا بين حسن السلوك وسوءه تقاد إلى أخيرين ومنه تقاد إلى بحيرة أخيروسيا دس حيث تعيش وتنطهر منحملة عقاب ما أذنبت ومثابة على ما أحسنت وذلك بحسب طبقاتها . النوع الثاني هو نوع الانفس التي يعتبر أنه لا يمكن شفاؤها بسبب الجرائم التي ارتكبتها ، وهذه الانفس يلتقي بها إلى هوة طارطار ومصيرها ألا تخرج منها أبداً . أما الانفس التي ارتكبت أخطاء عظيمة وإن كان يمكن المداواة منها ، فخرؤلاه يلتقي بهم إلى طارطار أيضا ، ولكنهم بعد أن يقضوا فيها زمنا معلوما يقذف بهم الموج البعض إلى كوكروتس والبعض إلى بوريفليجيئون ، فإذا وصلوا إلى مشارف بحيرة أخيروسيا دس صاحوا ونادوا على من كانوا اقترفوا في حقهم

جرائمهم التي يحاسبون من جرائمها متضرعين اليهم أن يسمحوا لهم بدخول البحيرة وان يستقبلوهم ، فان أثر تضرعهم فيمن كانوا أساؤوا اليهم سمحوا لهم بالدخول وهذا فتى الآلامهم ، والاقذف بهم من جديد الى طارطار ويستمر عذابهم حتى ينجون في استمالة قلوب الذين كانوا من ضحاياهم . وهناك أخيرا النفوس التي كانت ورعة نقية خلال حياتها ، وهى لا حاجة بها الى امثال هذه الرحلات في اعماق ما تحت الأرض ، بل فور أن يحكم أنها كذلك فانها ترتفع الى مقام طاهر وتقيم على الأرض (الأرض الخالصة النقية ؟) . وبين هذه هناك فئة لن تعود أبدا الى الحياة في جسد ومصيها مقام أجل من مقام الانفس الأخرى : هذه هى الانفس التي طهرتها الفلسفة فأحسنت تطهيرها .

ما هو هدف هذه الاسطورة ؟ الإجابة على هذا السؤال تخونها السطور ١٠٧ ب - د التي تسبق حكاية سقراط مباشرة وتقدم لها في الواقع . والفكرة الرئيسية في هذه الفقرة أن سلوكنا في هذه الحياة محسوب علينا وهو الذى سيحدد حالة النفس عند الموت ، ولما كانت النفس خالدة فإن حياتها بعد انفصالها عن الجسد رهينة بما فعل المرء هنا ، باختصار أن هناك محاسبة وعقاب وثواب . ومن هنا فلا بد من « العناية بالنفس » (١٠٧ - ٢) بتحليلها بالعلم والفضائل (د - ٥ ، ١١٤) ، وذلك ليس فقط من أجل هذه الحياة ، بل وكذلك من أجل كل ما سيلي من الزمان . وذلك أن النفس لا تحمل معها في رحلتها الى العالم الآخر الا تربيته وتعليمها ، فن أحسن تربية نفسه مهد لنا الطريق نحو السعادة ، أما من أساء فإنه سيكون قد أساء لنيها أعظم الإساءة . والعبارات الأخيرة من الاسطورة (١١٤ د - ١١٥) تؤكد نفس هذه المعاني بأسلوب آخر . لأن من سيكون قد جذب نفسه وزينها بزيينة الحقيقة والفضيلة له ألا يخشى من الموت شيئا .

[١٩٧هـ] — وما يقال هو أن كل ميت يأخذه الـدائمون الخامس به ، والذي كان قسم له أثناء الحياة ، ليقوده إلى مكان معين ، يجمع فيه من ستجب عما كنتم ، لينهبوا بعد ذلك إلى هاديس [هـ] مع هذا الدليل الذي أمر بأن يقود هؤلاء الذين من هذا العالم إلى هناك . وبعد أن يلقوا هناك القدر المقدور طيهم ويكنوا الزمن الواجب عليهم يقودهم دليل آخر من جديد إلى هنا وذلك بعد فترات متعده وطويلة من الزمن . ولكن تلك الرحلة ليست على ما يذكر تيلفوس عند اسخيلوس (٢٥١) . [١٠٨] فهو يقول أنه بسيط الطريق الذي يؤدي إلى هاديس أما أنا فلا أعتقد أنه بسيط ولا أنه طريق واحد ، والا لما كانت هناك حاجة إلى أدلة ، حيث أنه لو كان الطريق واحداً لما كان المرء سيخطئ الطريق في أية بقعة منه . ولكنه ولكن الذي يبدو في الحقيقة أن فيه تقاطعات ومفارق كثيرة وأنا أقول هذا معتمداً على مشاهد التضحية (٢٥٢) والعادات التي نعبدها هنا في هذا العالم .

والنفس المنظمة العاقلة تتبع قائدها ولا تهمل ما سيحل بها . أما النفس المربوطة في واء إلى جسم وهي ، كما قلت من قبل ، التي هامت به وبالعالم المظلم طويلاً ، [ب] فلأنها ، بعد مقاومات متعددة وآلام متعددة ، ترحل بالجبر وبصعوبة يقودها الـدائمون الذي عين لها . وحينها تصل نفس غير طاهرة ، قامت بأفعال

(٢٥١) هو أول كبار الشعراء المسرحيين اليونان ، والإشارة إلى مسرحية مفقودة اليوم .

(٢٥٢) وكان طقوس المديانات السريتر موز لطبيعة العالم الآخر . هذا النص عليه بعض الاختلاف في القراءة والتفسير ولكن المقصود هو ما ذكرناه على كل حال .

حدة نسة مثل القتل ظلماً أو إزاحة كبت أفعالا من ذلك القليل والآخر لها من أفعال النفوس الشقيقة لها ، حينما تصل هذه النفس إلى حيث توجد الأخريات فإن كل النفوس تهرب منها وتفسح عنها ولا يكون هناك من يرغب في صحبتها في رحلتها ولا في قيادتها ، [ح] فتهم وحدها في حالة من الخير أو الإخطراب كاملة ، حتى يحين وقت معين فلما يأتي تنقل تحت حكم الضرورة إلى المأوى الذى يليق بها . أما النفوس التى عاشت في طهر واعتدال حياتها وكان من حظها أن رافقتها الآلهة في رحلتها وقادتها فإنها تجد ، كلاهما على انفراد ، المكان الذى يليق بها . والارض بها العديد من المناطق الرائعة ، وليست ، لا في طبيعتها ولا في حجمها ، كما يظن الذين يتحدثون في المادة عن الارض ، وذلك بحسب ماسمعه من البعض واقتنت به .

[د] فقال سيمياس : ما الذى يملكك تقول هذا يا سقراط ؟ لقد سمعت الكثير أفا نفسى حول موضوع الارض ، ولكنى لم أسمع بهذا الذى تقول إنك اقتنت به ، وسيصدق بالتالى أن أستمع إليك .

— ولكن لا حاجة بي إلى د فن جلاوكس ، (٢٥٣) ، فيما أرى ، لعرض ما عليه الامر ياسيمياس ، أما عن صدقة ، فإن الامر يتعدى في صغوبته فن جلاوكس . وفي نفس الوقت فربما لم أكن قادرا على عرض الامر ، ومن جهة أخرى حتى لو كنت أعرف خبره فإن ما يبقى من الحياة أمامى ، ياسيمياس ، لا يتكفى فيما يدولى للحديث في موضوع له مثل هذا الطول . ومع هذا فليس هناك ما يعوق أن أخبركم [هـ] بما اقتنتت به بخصوص موضوع شكل الارض ومناطقها .

فرد سيمياس : وسيكون هذا كافيا .

(٢٥٣) أحد آلهة البحر ، والتميز يدل على أمر ليس صعبا .

واستطرد سقراط : وأبادر أولاً بالقول إنني مقتنع أنه إذا كانت الأرض دائرية الشكل وموضوعة في وسط السماء فإنها لا تحتاج إلى هواء ولا إلى أى نوع مماثل من أنواع الضرورة [١٠٩] حتى لا تسقط ، إنما يكفي لإبقائها تماثل السماء مع نفسها من كل الجوانب وتوازن الأرض نفسها ، لأن شيئاً متوازناً وضع في وسط شيء متماثل مع نفسه لن يكون له أن يميل لا إلى جهة ولا إلى أخرى ، وسيبقى كما هو ثابتاً في مكانه لا يميل .

فعلق سيميئاس : وأنت على صواب في اعتقادك هذا .

وقال سقراط : إلى جانب هذا فإن الأرض عظيمة الاتساع ونحن [ب] الذين نعيش بين فاسيز وأعمدة هرقل (٢٥٤) نحمل منها قطعة صغيرة ونسكن حول البحر كالضفادع أو الثمل حول مستنقع ، وهناك كثيرون يسكنون مناطق أخرى كثيرة مماثلة . ذلك أنه توجد كثير من الفجوات في كل مكان فوق الأرض وهي من كل نوع وشكل وحجم وفيها يصب الماء والضباب والهواء .

أما الأرض النقية الخالصة نفسها فإنها تقع في السماء النقية الخالصة حيث توجد النجوم ، وهي التي يسميها [ج] كثيرون من يتحدثون في العادة في هذه الأمور بالأنهر . وهذه الأشياء [، الماء والضباب والهواء ،] تجري دائماً تنصب في فجوات الأرض باعتبارها رواسب للأنهر . وهكذا فإننا نسكن في تلك الفجوات بدون أن ندري ، معتقدين أننا نسكن أعلى الأرض ، فنكون كرجل يسكن في وسط جوف المحيط ولكنه يعتقد أنه يعيش فوق سطح البحر ، ويرى الشمس والنجوم الأخرى عبر الماء فيأخذ البحر على أنه السماء ، ولكنه بسبب [د] بطئه وضعفه كذلك لن

(٢٥٤) المقصود العالم المأهول من البحر الأسود إلى مضيق جبل طاروق حالياً . وفاسيز اسم نهر في منطقة كولخيز على الشاطئ الشرقي لمضائق البحر الأسود .

يلتصق قبة البحر أبداً ولن يرى ، إذا ما صعد إلى السطح ورفع برأسه فوق الماء والتفت ناحية منطلقنا نحن هنا ، كم هي أكثر نقاء وأجمل من منظرهم ، ولن يسمع كذلك عنها من أحد يكون قد رآها . نفس هذه الحال هي حالتنا . فنحن نعتقد أننا نسكن فوق الأرض بينما نعيش في أحد لجوانها ، ونحن نسمى الهواء بالسماء ونعتبر أن النجوم تتحرك عبر السماء . وهي حالتنا نفسها لأننا ، [هـ] بسبب ضعفنا وبطئنا ، غير قادرين على أن نخترق الهواء حتى أعلاه . ذلك أنه لو وصل أحد إلى قبة الهواء أو صارت له أجنحة فطار ، إذن لادرک برفع رأسه ، على نحو ما يحدث مع السمك الذى من هنا عندما يرفع برأسه فوق الماء يرى الأشياء التى هنا ، إذن لادرک هكذا الأشياء التى هناك . ولو كانت طبيعته تؤهله لأن يحتمل تلك المشاهدة ، إذن لعرف أن هناك تكون السماء حقيقة والنور الحقيقى [١١٠] والأرض على الحقيقة .

ذلك أن الأرض التى هنا والأحجار وكل المنطقة التى حركنا دب فيها الفساد وتأكلت كما هو حال الأشياء التى فى البحر بفعل الملوحة . ولا ينمو فى البحر شيء يستحق الذكر ، وليس فيه شيء ، أو يكاد ، يصل إلى السكال . بل هى فتحات فى التربة ورمل وطين لا نهاية له وغرويات حيث هناك أرض ، وكل ذلك لا تجدر مقارنته بأى حال بحمال الأشياء التى فى عالمنا . ولكن إذا نحن التفتنا إلى مقارنة الأشياء التى فى العالم الآخر بتلك التى فى عالمنا ، فإنها تظهر متفوقة عليها إلى أبعد حدود .

[ب] وإذا كان مرد الأساطير ممثلاً ، فإنه لما يستحق أن يسمع ، يسميئاس ، الحديث عن كائنات الأرض الموجودة تحت السماء وما هى حالها . فقال سيميئاس : وإننا لمستمعون إلى هذه الأسطورة يأسقراط بكل سرور . فقال سقراط : وهذا هو ما يقال عن ذلك أيها الصديق . أولاً أن الأرض ،

إذا نظر إليها ناظر من فوق ، تظهر كالكرة المصنوعة من [ثلاث عشرة قطعة من الخشب] ، ولأقسامها ألوان متعددة تبدو إلى جانبها الألوان التي هنا ، التي يكون بها الرسامون ، كأنها مجرد عيئات . [ج] أما هناك فإن الأرض كلها من أمثال تلك الألوان ، ولكنها ألوان أكثر بريقاً ونقاء من ألواننا : فهذا الجزء أحمر أرجواني بديع في جماله ، وهذا يأخذ شكل الذهب ، وذاك أبيض كامل البياض وأكثر بياضاً من الطباشير ومن الثلج ، وكذلك الألوان التي تتكون منها الأرض هي على هذا النحو ، أي أنها أكثر تنوعاً وأكثر جمالاً من تلك التي أتبع لنا أن نراها . ولما كانت لحوات الأرض ملوثة هي نفسها ماء ومواء [د] فإنها تظهر بظهور ملون يتلألأ بتنوع الألوان الأخرى ، بحيث أن مظهرها يظهر أمام العين في تنوعه الموحد .

وعلى تلك الأرض التي هذه هي خصائصها ، يثبت كل ما يثبت فيها ، من أشجار ومن زهور ومن فاكهة ، على نفس النسبة . وكذلك الجبال بدورها فإنها على نفس النحو : أحجارها ، على نفس تلك النسبة ، أكثر نعومة وشفافية وألوانها أكثر جمالا . والأحجار التي لدينا هنا والتي تمتاز بها ، من عقيق ويصب وزمرد وكل ما شابهها ، ما هي إلا جزئيات منها . [هـ] أما هناك فكل شيء هو من هذا النوع بل وأكثر جمالا من ذلك . وعلّة هذا أن تلك الأحجار خالصة نقية وليست لا بالمتأكدة ولا هي دُب فيها الفساد كما هو حال الأحجار عندنا . فعمل العفن أو الملوحة الذي يسببه ما ينصب هنا من مواد ، وهذا هو ما يجعل القبح والأمراض للأحجار والتربة والحجوانات والنباتات . أما عن الأرض ذاتها فإنها تزين بكل هذا مضافاً إليه كذلك الذهب والفضة [١١١] وكل الأشياء الأخرى التي هي بدورها من نفس هذا القليل . ويظهر أن كل هذا أمر طبعي . فهناك منها عدد وكميات عظيمة في كل مكان على تلك الأرض ، بحيث أن النظر إليه تشهد جدير بالمشاهدين السعداء .

وعلى تلك الأرض يعيش حيوان كثير من مختلف أنواع الحيوان وكثير من البشر، البعض يسكن في وسط الأراضى والبعض على حافة الهواء كما يعيش نحن على حافة البحر ، والبحر في الجور المحاطة بالهواء والواقعة يلواء القسارة .
 وبإختصار فإن الهواء لم هناك هو كالماء والبحر للمفتتا ، [ب] أما المقابل للهواء عندنا فهو الأثير عندهم . أما الفصول عندهم فهي ممتدة إلى حد أنهم لا يمرضون ويعيشون عمراً أطول مما هو حال الناس هنا . وهم يتجاوزوننا من حيث الجبر والسبع والقدرة العقلية وكل ما شابه ذلك بمقدار المسافة التي تفصل بين الهواء والماء وبين الأثير والهواء من حيث التقاء .

وعندهم كذلك غابات مقدسة للآلهة ومعابد لهم ، وفيها مقام الآلهة فعلا ، وأصوات ونبوءات وإدراك للآلهة [كما يدرك الحس] ، ويتكون عندهم غير هذا مما حائل من ألوان المعاشرة والاتصال [ج] بين الآلهة والبشر . وهم يرون كذلك الشمس والقمر وغير ذلك من النجوم على النحو الذي هي عليه فعلا .
 أما أوجه سعادتهم الأخرى فإنها نتيجة لكل هذا .

فهذه هي إذن طبيعة الأرض بصفة عامة وطبيعة ما حولها . أما عليها فإن هناك حوال الفجوات مناطق كثيرة تحيط بمجموع الأرض كالدائرة ، وهي أحيانا ما تكون أعماق وأكثر انفتاحاً من المنطقة التي تسكن فيها ، وأحيانا أعماق من منطقتنا ولكن ذات فتحة أصغر منها ، [ذ] وأحيانا ذات عمق أقل مما لدينا .
 وبأكثر اتساعاً . ولكن كل هذه المناطق تتصل فيما بينها تحت الأرض عن طريق قلوب موجود في كثير من الأماكن ، ولها فتحات أحيانا ما تكون أكثر ضيقاً .
 وأحيانا أكثر اتساعاً ، ومنها تسيل مقادير كبيرة من الماء من إحداها إلى الأخرى ، كأنها آنية [متصلة فيما بينها] . وهناك كذلك تحت الأرض أنهار ذات طول لا يتصور ولا ينقذ عنها الماء أبداً ، وهي ذات ماء ساخن وذات ماء بارد .

وهناك كذلك كثير من النار وأنهار عظيمة من النار ، وهناك أنهار من الوحل السائلة ، أحيانا ما يكون زائفا وأحيانا [هـ] ما يكون ثقيل ، كما هو الحال في صقلية حيث تسيل أنهار من الوحل قبل السيل البركاني ثم يأتي السيل البركاني نفسه بعد ذلك . وهذه الأنهار يجب أن تملأ تلك المناطق وذلك بحسب الظروف التي تجعل كلا منها يصب هنا أو هناك . والذي يحدث حركة كل هذا إلى أعلى وإلى أسفل هو نوع من التذبذب الأرجوحي الذي يوجد في وسط الأرض . وطبيعة هذا التذبذب الأرجوحي ربما تكون على النحو الذي يلي . .

وهناك من بين هوات الأرض هوة تفوق الاخريات [١١٢] عظماً وتنفق . كل الأرض من أقصاها إلى أقصاها ، وهي التي يتحدث عنها هو ميريوس حينما يقول : « هناك بعيداً جداً ، حيث توجد أعمق هاوية تحت الأرض » ، وهي التي يسميها هو في أما كن أخرى ويسميها كذلك غيره من الشعراء الكثيرين « طارطاره » . وفي هذه الهاوية تصب كل الأنهار ثم منها تتبع من جديد . وكل نهر تتكون خصائصه بحسب طبيعة الأرض التي يسيل عليها . أما [ب] العلة التي تجعل كل مجارى تيارات المياه تنبع وتصب هناك فهي أن تلك المادة السائلة لا تجد لها هناك لها لا قاعاً ولا متكأ فتأرجع وتتموج إلى أعلى وإلى أسفل ، ويفعل نفس الشيء الهواء والرياح المحيطان بها . ذلك أنهما يصحبان ذلك الماء سواء في اندفاعه إلى الناحية الأخرى من الأرض أو إلى هذه الناحية . وكما أن النفس يظل جارياً دائماً في حالة التنفس إن زفيراً أو شيقاً ، فكذلك الرياح المصاحبة لتأرجح تلك المادة السائلة هناك تحدث عواصف عتيقة هائلة سواء [جـ] في دخولها أو في خروجها .

وحينما تنسحب المياه إلى المنطقة التي نسميها « الأسفل » ، فإنها تسيل خلال الأرض في مجارى المياه تلك وتملؤها ، كما يحدث في حالة رى الأرضى . أما في

حالة ابتعاد المياه من هناك واندفاعها إلى هنا فإنها تملأ من جديد مجارى المياه من تاحيكتها ، وما أن تملأ حتى تسيل خلال القنوات عبر الأرض ويصل كل منها إلى منطقتها الخاصة التي كان يشق طريقه إليها فيكون مجاراً أو بحيرات أو أنهاراً أو ينابيع . ومن هناك تعود مجارى المياه من جديد إلى الفوس [د] في الأرض ويمر بعضها بمناطق واسعة وكثيرة والآخر بمناطق أقل وأضيق ، حتى تصب من جديد في طارطار ، البعض في موقع أكثر انخفاضاً بكثير من ذلك الذي خرجت منه والبعض في موقع قليل الانخفاض ، ولكن التيار يصب دائماً في موقع أكثر انخفاضاً ، وفي بعض الحالات فإن بعض مجارى المياه تصب في اتجاه مضاد للمكان الذي نبت منه ، والبعض الآخر في نفس الاتجاه . وهناك من جهة أخرى ما له حذوة كروية كاملة الاستدارة ، وبعد أن يلف مرة أو عدة مرات حول الأرض ، كالتيامين ، فإنه ينزل إلى أبعد ما يمكنه ليصب هناك بدوره . [هـ] ومن الممكن أن ينزل من كلا الاتجاهين نحو المركز ، أما أن يتعداه فلا ، لأن الأرض تبدأ في الارتفاع من كلا القسمين أمام مجارى المياه .

ومجارى المياه هذه عديدة وعظيمة وهي من كل نوع . ولكن من بين هذا التعدد الكبير هناك أربعة مجارى معينة ، وأكبرها والذي يجرى أبعد ما يكون من المركز هو ما نسميه بالآفيا نوس (٢٢٥) . وفي مقابلة وجارياً في اتجاه معاكس هناك أو خيريون الذي يجرى في مناطق صحراوية [١١٣] وكذلك تحت الأرض حتى يبلغ بحيرة أخيمروسيادس التي تصل إليها نفوس معظم المتوفين ، وبعد أن تبقى هناك زمناً معيناً مقدراً ، أطول البعض وأقصر للبعض الآخر ، تعود من جديد لتنشأ في البكاثات الحية . أما النهر الثالث فإنه ينبع من موقع متوسط بين الآتين ، وهو يتشر على مقربة منه في منطقة واسعة تحترق بنار عظيمة ، ويصنع

(٢٢٥) أى المحيط .

بحيرة أكبر من البحر الذي لدينا تظفر بهاء ووحل . ومن هناك [ب] يعضى فى طريقه الدائرى مضطرباً موصلاً ويدور حول الأرض ويلغ مناطق أخرى حتى إكثراف بحيرة أخير وسيادس ، ولكنه لا يتخلط بمياهها . وآخرها بعد عدة دورات تجبج الأرض يصب فى موقع منخفض من طارطار . هذا هو النهر المسمى بورفيلجيتون والذي تقذف منه البركانية بأجزاء تبلغ مواقع مختلفة من الأرض . وفى الجانب المقابل لهذا النهر يبدأ النهر الرابع طريقه فى منطقة يقال إنها رهيبة ومهجورة وملونة كلها بلون [ح] أزرق غامق . وهى تسمى سترجيون وتسمى البحيرة التى يكونها هذا النهر سترجا . وهذا النهر ، بعد أن يصل إلى هناك ويكتسب من مياهها خصائص رهيبة ، ينغمر فى الأرض ، ويواصل تقدمه على شكل دائرى فى اتجاه معاكس لاتجاه حركة نهر بورفيلجيتون الذى يلتقى معه فادماً من الناحية الأخرى لبحيرة أخير وسيادس . وهو أيضاً لا يخلط بماء مياهها ، بل يدور دورة دائرية ليصب فى طارطار الواقعة على الجانب المواجه لبورفيلجيتون . واسم هذا النهر ، بحسب ما يقول الشعراء ، كركوتس .

[د] هذه هى طبيعة تلك الأشياء . وعندما يصل المتفرقون إلى المنطقة التى يقود كلا منهم الدايون الخاص به فانهم يبدأون بأن يحاكوا ، سواء بهم من طائر حياة خيرة وثقية أو من لم يش كذلك . وهؤلاء الذين يحكم بأنهم عاشوا حياة متوسطة بين هذين الطرفين يبعث بهم إلى أخيرون ، ويركبون قوارب مخصصة لهم وتصل بهم حتى بحيرة أخير وسيادس ، وهناك يقيمون ويتطهرون فيحملون القباب من المطام إلى تكونون قد ارتكبوها وسعى منهم ، أما عن أجناسهم المستة [هـ] فانهم يكرمون من أجناس كل بحسب مكانته . أما الذين يحكم بأنهم لا شفاء لهم بسبب عظم أجناسهم ، وهم الذين أسلخوا إلى المعابد إسماء متعددة وتطيرة أو الذين اقرفوا عديداً من جرائم القتل على نحو لا يقبل للعدل أو القانون أو

غير ذلك من الجنائز، هؤلاء يذنبونهم أن يكون مصيرهم الإلقاء إلى طارطار ، حيث لن يخرجوا منها أبداً . ومن جهة أخرى فإن أولئك الذين يعتقد أنهم ارتكبوا أخطاء عظيمة ولكنها يمكن التعمد منها، مثل الذين ارتكبوا العنف ضد الأب أو [١٤] الآلام تحت تأثير الغضب ثم قضا بقية حياتهم في التوبة ، أو الذين أصبحوا قنلة في ظروف عائلية ، هؤلاء أيضا يذنب بهم بالضرورة إلى طارطار ولكنهم بعد القذف بهم وقضائهم هناك عاما يلقي بهم الموج ، الذين ارتكبوا جريمة القتل يلقي بهم إلى كوكوتس والذين أذنبوا في حق الأب أو الأم إلى يوريفليشون . ونحنيا يحملهم التيار إلى شاطئ بحيرة أخيروسياس ، هناك يصيرون وينادون ، البعض على من قتلوا والبعض على من تجاوزوا في حقهم الحدود المفروضة ، ينادونهم مستطفين لهم [ب] ويطلبون منهم أن يدعوهم يخرجون من النهر إلى البحيرة وأن يستقبلوهم ، فإن هم تمكنوا من إقناعهم فانهم يعبرون وتتسبب هذا الآلامهم . أما إن لم يستطيعوا إقناعهم فلنهم يحملون من جديد إلى طارطار ومن هناك إلى الانهار ويظلون يحملون الآلام التي لا ترفق حتى يغمروا أولئك الذين ظلموهم . ذلك هو الحكم الذي أصدره قضاؤهم دليم .

أما الذين حكم عليهم بأنهم تميزوا بالحياة على التقوى ، فانهم أولئك الذين يصفون من ارتياد هذه الأماكن في داخل الأرض ويمرون منها [-] كأنها السجون ، ويصلون إلى فوق حيث مقامهم الطاهر وقيمون على سطح الأرض . ومن بين هؤلاء فإن الذين تطهرت نفوسهم بالفلسفة على ما يجب أن يكون ، هؤلاء على الخصوص يعيشون بغير أجسام على الإطلاق طوال ما سبيل من الزمان ويصلون إلى ديار أبديع في جبالها من ديار الباقين . ولكن لا يسقى وصف مقامهم هذا في سيرة ويسر ، وكذلك فإن هذا الطرف الخالي لا يترك في الوقت الكافي . والآن يا سيمياس ، فإني ، بالنظر إلى كل هذا الذي فصلناه ، ينبغي علينا أن

تفضل كل ما في وسعنا من أجل أن نشارك في الفضيلة والعقل أثناء هذه الحياة .
فالجازرة عظيمة والأمل كبير .

[د] ولكن القطع يقينا بأن كل تلك الأمور هي على ذلك النحو الذي فصلنا فيه ، أمر لا يجدر بالطبع برجل ذى عقل . ورغم هذا فإن يكون أمر النفس وأمر ما سقتهى إليه من مستقر هو كذلك أو على ما يقرب من ذلك ، فإن هذا فيما يدولى ، بعد ما وضع لنا من خلود النفس ، هو ما يليق ويجدر الأخذ به مجازفة من جانب ذلك الذى الذى يعتقد أن النفس هكذا ، وما أجملها مجازفة ! وإنه ليجب أن يكرر المرء منا هذا الكلام على نفسه وكأنه التعاويذ ، ولهذا السبب فقد أطلت وأطلت في عرض هذه الأسطورة .

لهذه الأسباب يجب أن يطمئن على نفسه [هـ] ذلك الرجل الذى هجر ملذات الجسد وزينته باعتبارها أشياء غريبة عليه واجداً أنها أقدر على فعل الصند . أما اللذات المصاحبة للمعرفة فإنه اهتم بها . وهكذا ، وقد جل نفسه ، ليس بشيء غريب عليها بل بزيتها الخاصة بها ، أقصد الاعتدال [١١٥] والعدالة والشجاعة والحرية والحقيقة ، فإنه ينتظر رحيله إلى هاديس ليرحل إليه حينما يدعوه قدره .

(٧)

اللحظات الأخيرة

ليست هذه الصفحات بحاجة إلى تقديم ، فالنص أفصح من أن يحتاج إلى تعليق وهو يبلغ بذاته .

١١٨٨ - ١١٩٥

[١١٥] ثم استطرد سقراط : وستقومون أتم ، أنت ياسيمياس وأنت يا كليس وأتم الآخرون ، بهذه الرحلة من بعد كل في وقته . أما أنا فإن قدرى يتأدبني الآن ، كما قد يقول بطل مسرحية تراجيدية . بل يكاد وقت ذهابي إلى الحمام يكون قد حان . ويبدو أنه من الأفضل أن أشرب السم وقد إستجمعت حتى لا أحمل النساء مشقة غسل جثة هامدة . [ب] فلما انتهى من قول هذا ، تدخل أقرطون وقال : حسنا ياسقراط . فإذا لديك بما توصي به هؤلاء الرجال وأنا بخصوص أطفالك أو بخصوص أى شيء آخر ، بحيث أتنا إذا فعلناه جلب فعله هذا عليك سرورا عظيما ؟

فرد سقراط : لا شيء جديد ، وإنما ما لم أزل أردد على الدوام يا أقرطون ، ألا وهو أن تعتوا بأنفسكم ، وأياما فعلتم في هذا السيل فإنكم بهذا تؤدون

أفضلا إلى وإلى من هم لي وإلى أنفسكم ، حتى لو لم تلتزموا بذلك على التو . أما إن لم تعتبرا بأنفسكم ولم تقبلوا أن تعيشوا حياتكم محذرين حذو ماقلناه في حديثنا الآن وفي أحاديثنا السابقة ، فإنكم ، مهما يكن من تعدد [ح] التزاماتكم ومن قوتها في الوقت الحالي ، فلن تفعلوا شيئا يذكر .

فقال أفریطون : أنا سنجتهد أيما اجتهاد للسلوك هكذا بالطبع . ولكن على أي نمز سيكون دفنك ؟

فرد : كما تشاؤون ، هذا إن نجحتم في الإمساك بي وإن لم أصل إلى الإفلات منكم . ثم ضحك ضحكة خفيفة واتجه نحونا وقال : أنا لا أهرف كيف أوقع أفریطون ، أيها الصحاب ، يأتي سقراط نفسه الذي يتجول الآن معكم والذي يرتب حججه كلا وراء الأخرى . أما هو يعتقد أنني ذلك الذي [د] سيراه بعد قليل من الآن ميتا ، ويتسامل بالتالي كيف يدفني . وكل هذا المرض الطويل الذي قدمته منذ قليل ، حول أنني ، بعد أن أكون قد شربت السم ، لن أبقى بينكم بل سأذهب راحلا إلى نعيم السعداء ، كل هذا ، هو في نظره ليس إلا أي كلام يهدف إلى مواساتكم وإلى مواساتي أنا نفسي في نفس الوقت . ثم أحاط سقراط : فكوتوا أذن ضامني لدى أفریطون ، وأعطوه الضمان المضاد لذلك الذي أعطاه هو للقضاة . فهو قد ضمن لهم أنني سأبقى في أثينا ، فاضموا إليه أنتم أتني لن أبقى بعد أن أموت ، [هـ] بل سأذهب راحلا ، وذلك حتى يتحمل أفریطون الأمر في سر وحتى لا يعز على وهو يرى جسدي يحرق أو يدفن كما لو كنت أخصع لأهوال ، وحتى لا يقول أثناء وضي في القبر أنه سقراط ذلك الذي يضط أو يحمله أو يدفنه . ثم استرد : فاعلم جيدا ، يا أفریطون الفاضل ، أن الكلام غير الصحيح ليس فقط خطأ في ذاته بل هو كذلك يحدث الشيء في النفوس . فوجب إذن أن تشجع وأن تقول إن الذي ينبغي أن يعسا هو

جسدى ، ولتدفنه على [١١٦] البحر الذى تحبه او على ما تستقده الاكثر مطابقة للمعاد .

وبعد ان قال هذا قام واتجه الى حجرة اخرى ليستجم واقرطون في اثره ، وطلب منا ان نبقى في انتظاره . وقد قضينا فترة الانتظار في الحرار فيما بيننا حول ما قيل وفي إيمان بالنظر فيه من جديد ، وأحيانا أخرى متحدثين عن الحبيب العظيم الذى حل بنا ، وكان إحسانا ، ولا يعمل فيه ، كأننا نفقد إيا وأتنا سنقضى بقيه حياتنا كاليتامى . ولما [ب] استحم جىء لىه بأطفاله ، وكان له طفلان صغيران وابن كبير ، وجاء كذلك أهله من النساء ، وتحدث معهم بحضور أقرطون وأوصاهم ببعض ما كان يريد ، ثم طلب بعد ذلك إبعاد النساء والإطفال ، ثم رجع إلينا هو .

وكانت الشمس قد كادت تغيب ، لأن سقراط كان قد أمضى وقتا طويلا بالداخل فلما جاء جلس وقد فرغ من استحمامه ، ولم يقع بعد هذا حديث طويل . ووصل مساعد الأحد عشر ووقف [ج] أمامه وقال : إني إن أشكر منك يا سقراط ما أشكر من الآخرين ، ألا وهو ثورتهم على ولعهم إياى حينما أطلب منهم تخرج السم تنفيذ الأوامر المسئولين . أما أنت فقد وجدتلك خلال هذه الفترة أنبل وأحلم وأفضل لكل الرجال الذين أتوا إلى هنا ، وأعرف كذلك الآن حق المعرفة أنك لست بغاضب على ، فأنت تعرف المسئولين عن موتك ، بل عليهم . فالآن إذن ، وانت تعلم ما جئتلك [د] إعلته ، وداعا ، واجتهد إن تتحمل في بسر مالا مفر منه . ثم استدار والأدموع فى عينيه فى نفس الوقت ويخرج .

فرجع سقراط نظره اليه وقال : وداعا أنت ايضا ، وسأفعل ما يقول . وبعدها التفت لينا وقال : اى تهذيب لى هذا الرجل ! خلال كل الوقت لى.

تخصيته هنا كان يأتي إلى ويتحدث معي من وقت لآخر : وإنه لأفضل الرجال ،
هو ما هو الآن ييكيني ، فيا لنبه . ولكن تمال أنت الآن يا أقریطون ولنطمه .
فليات بالسلم إن كان جاهزا ، وإلا فليجز .

[هـ] فرد عليه أقریطون : ولكنني أعتقد أن الشمس ياسقراط لاتزال تملو
الجبال ولم تغرب بعد . وأعلم كذلك أن كثيرا من الآخرين لم يتجرعوا السم ،
عندما طلب منهم ذلك ، إلا بعد وقت طويل ، بعد أن يكونوا قد تناولوا عشاءهم
وشربوا على أحسن ما يكون ، بل في بعض الأحيان بعد لقاء أحببهم الذين
يشتهون . فلا تعجل إذن ، فلا يزال هناك وقت .

فكان رد سقراط : إنه لمن الطبيعي يا أقریطون أن يتصرف هؤلاء القوم
الذين تحدث عنهم على هذا النحو ، لأنهم يعتقدون أنهم يتصرفهم هذا يحنون
معتما . أما أنا فإنه من الطبيعي فيما يخصني ألا أسلك مثلهم . فليس هناك [١١٧]
شيء أجنبي ، فيما أعتقد ، من الشراب بعد قليل من الوقت ، بل سأعرض لأن
أكون موضع السخرية أمام نفسي ذاتها لتدملني بالحياة هكذا ولحافظتي عليها بينما
لم يبق منها شيء . ثم أضاف : هيا أطنى ولا تفعل غير ما أقول .

عند سماعه هذه الكلمات أشار أقریطون إلى خادم كان يقف قريبا . فخرج
الخادم وبعد مدة ليست بالقصيرة رجع معه الشخص الذي كان عليه تقديم السم ،
وكان يحمله بجزأ في كوب . فلما رأى سقراط الرجل قال له : حسنا أيها الرجل
الفاصل ، مادمت عالما في هذه الأمور ، فإذا يجب على أن أفعله ؟

فأجاب : لأشئ غير أن تمتشى بعد شرب السم ، وذلك حتى تشعر بالثقل
[ب] . يجتاح ساقبك ثم ترقد بعد ذلك ، وعلى هذا النحو سيؤدي السم فعله من
خاته . وفي نفس الوقت قديم إلى سقراط الكأس .
فتناوله سقراط في هدوء كامل يا إغنيكراطيس بلا اضطراب وبدون أن

يغير لونه أو تعبير وجهه ، وإنما ناظرا إلى الرجل نظرتي المعتادة للتحفة إلى أسفل
كأنها نظرة الثور ، وقال له : ماذا تقول عن إراقة بعض هذا المشروب سكية
لتكريم بعض الآلهة ؟ هل هذا مما يسمح به أم لا ؟

فرد قائلا : إننا لا نعد ياسقراط إلا القدر الكافي المناسب للشرب .

[ح] فقال سقراط : أنا فاهم . [ولكن] لعله من المسموح به بل من
الواجب الصلاة للأله حتى يصيب النجاح تغيير المسكن من هنا إلى العالم الآخر .
هذا هو على أية حال ما أرجوه منهم ، ولعله يتحقق . وبينما هو يقول هذا حمل
الكأس حتى شفتيه فشربها حتى أفرغها بلا أية صعوبة وبدون أن يظهر عليه أى
امتعاض كان .

حتى هذه اللحظة كانت الذاتية منا قادرة على الإمساك بدموعها . أما عندما
رأيناه يشرب وعندما فرغ من الشراب لم نعد قادرين على ذلك . وأنا نفسى
حاولت كل وسعى ولكن الدموع هطلت منى كالأنهار حتى لقد أخفيت رأى
وبكيت بينى وبين نفسى ، ليس على مصيره بل على مصيرى أنا الذى [د] حيث
سأفقد صحة رجل كهذا . أما أقرىطاون الذى سبقنى فى عجزه عن الإمساك بدموعه
فقد قام وخرج . أما أبوللودورس من جانبه ، وهو الذى لم يتوقف حتى قبل
هذا عن البكاء ، فقد أخذ عن ذلك يصيح وهو يبكي مطاعا العنان لثورته حتى
فنت قلوب كل الجالسين ، عدا سقراط نفسه .

وهنا صاح هو فنيا : ماذا تفعلون أيها الرجال المدهشون ؟ إننى إذا كنت
أبعدت النساء فليس لسبب إلا من أجل [هـ] تتلافى مثل هذا . فقد سمعت أنه
يجب أن يموت المرء فى هدوء وسكينة . فبإإهدؤا إذن وتماسكوا .

عندما سمعنا هذا خجلنا من أنفسنا وقمنا دموعنا ، أما هو فكان يتمنى ،
حتى قال إنه يشعر بثقل سابقه يتمدد على ظهره (كما طلب منه الرجل) . وفى تفسير

الوقت كان الذي أعطاه السم يحمسه ويمنح خطه وأخرى يحمس قدميه وساقه،
 ثم ونحزوه في قدمة بشدة وسأله إن كان يحسن، [١١٨] فقال لا. ثم فعل هذا
 من جديد مع السيقان وأخذ يصعد هكذا ميتا لنا أنه بدأ يردد ويصلب. ونحسنت
 هو نفسه وقال إنه حينما يصل ذلك إلى القلب، فتعدها سيرحل. وكانت معطلة
 أسفل البطن قد بردت بالفعل عندما قال سقراط، بهذا أن وضع النطاء عن وجهه،
 لأنه كان معطى الوجه، وكان هذا آخر ما لفظ به: يا أقرطون إنما مديون
 بديك لاسكليبيوس (٢٥٦)، فأدوه ولا تهلوا في ذلك. فزد أقرطون: نعم،
 سيكون هذا. ولكن هل هناك شيء آخر هؤلاء؟ على هذا السؤال لم يجب،
 ولكن بعد مرور وقت قليل صدرت منه حركة. فكشف الرجل عن غطاءه:
 كانت عيناه متصلبتان. وعند رؤية هذا أقفل أقرطون فـه وأسل عينيه.

هذه كانت نهاية صديقنا يا إبيكراتيس، الرجل الذي في مستطاعنا أن
 نقول إنه كان، بين كل من خبرنا من رجال هذا العصر، أفضلهم وأحكمهم
 وأعدلهم.

انتهت محاولة «فيدون»

(٢٥٦) إنه الطيب عند اليونان. ولعل في هذا الطيب رمزا لفناء نفس سقراط
 روحانيا من الجسد.

ملحق أول

محاورة «فيدون» هل هي من المحاورات «المعتمة» لأفلاطون؟ •

كانت محاورة «فيدون» ولا تزال مركزاً مفضلاً لاهتمام الفلاسفة المتخصصين في الأدب اليوناني والجمهور المثقف على السواء . وهي بموضوعها ، خلود النفس وبطلانها ، سقراط ، الذي تحكي ساعاته الأخيرة المؤثرة ، وبألفيتها الذي يتميز بالحياة وبشيقة أدبية مؤكدة (١) ، بكل هذا هي تجذب إليها القارئ الذي يجد نفسه منغمساً في تتبع رواية مؤثّر ذلك الرجل الذي جراً أصحاب العقل في الحضارة الغربية على مقارنته بعلف المسيح ، ومشهود الانتباه إلى أدوار مناقشة أخاذة فيها العقل رب تهرب إليه الترائين وحيث «الحجة العقلية» (lógos) مدخلا ومخرجاً لكل الحوار . من أجل هذه الأسباب ، ولأسباب أخرى غيرها ، يهتم دارس

• كما قد حررنا هذه الدراسة باللغة الفرنسية ورأينا أن ننشر هنا ترجمتها لأنها تحدد موقفنا من مكان المحاورة بين مؤلفات أفلاطون وتلقى بذلك ضوءاً جديداً على تفسيرنا لها الذي قدمناه خلال المقدمات وفي الموامش .

(١) أنظر نشرة روبان ، ص XXII ؛ وتقديم شامبرى لترجمته ، ص ١٠٢ - ١٠٤ ؛ ديولايير ، «فيدون» ، ص ٢٠٤ - ٢٠٥ ، ٢٢٩ - ٢٣٠ ، ٢٣٤ - ٢٣٥ ؛ بك ، ص VII ؛ هاكنورث ، ص ٣ .

أفلاطون هو الآخر، محاور « فيدون »، ويقف أمامها طويلا فيقبل الوقوف ويجد كثيراً من المبررات لذلك . ذلك أنه يجد في هذه المحاور لحظة حاسمة من لحظات تطور الفلسفة الأفلاطونية ، لحظة تبلغ فيها « نضوجها » . وفي نظر الكثيرين فإن محاور « فيدون » تعد إحدى كبريات المحاور، والمعتمدة لأفلاطون .

لكن هل هي كذلك بالفعل ؟ هذا هو سؤالنا الذى نضعه الآن والذى تحاول الصفحات التالية الإجابة عليه . ولكن فلنحدد أولاً المقصود « بالمحاور المعتمدة » . إنها محاور تنتمى إلى الفترة التى يقال عنها فترة « النضج » ، والتى تبعت فترة « الشباب » ، والتى توقف أفلاطون فيها عند مذهب وجودى ومعرفى محدد مركزه النظرية السماء بنظرية المثل . إلى هذه المجموعة من المحاور « المعتمدة » تنتمى ، بحسب ما ساد عند المؤرخين من رأى ، محاور « فيدون » و « الجمهورية » و « المأدبة » و « فايدروس » . ولكن هذا التعريف للمحاور « المعتمدة » تعريف مزدوج فى الحقيقة ، لأنه يجمع بين معيار زمنى (المحاور المعتمدة هى إحدى محاور النضج) ومعيار موضوعى أو مضمونى (المحاور المعتمدة هى محاور حدد فيها أفلاطون تحديداً نهائياً مذهب الفيلسوف وينطبق هذا على الأخص على نظرية المثل) . ولكن أى تناول للاعتبارات الزمنية فى حالة أفلاطون يجب أن يكون تناولاً حذراً ، وهى على أية حال لن تكفى وحدها أبداً لإقامة ترتيب للمحاور وللحكم على محتوياتها . فن ذا الذى لا يرى فى محاور « جورجياس » وهى السابقة بحسب كل احتمال على تلك المجموعة المذكورة ، عملاً لمفكر « ناضج » بل إن بعضهم يجعل منها الإعلان الافتتاحى الذى صور به أفلاطون نشاطه فى مدرسته « الأكاديمية » ، ورغم هذا فإنها لا تحتوى على أية إشارة إلى نظرية المثل ولا تعتبر على هذا النحو من المحاور « المعتمدة » . وهكذا فإن معيار المضمون

هو الذى يجب أن نهدمه وأن نتمد عليه فى النهاية ونستخدمه من أجل تحديد مفهوم «المحاورة المعتمدة» ، التى تصبح على هذا النحو المحاورة التى تعرفنا بمواقف أفلاطون النهائية خلال فترة التضوج ، والتى يمكننا بالتالى أن نرجع إلى نصوصها حينما نكون فى معرض الحديث عن «فلسفة التضوج» عند أفلاطون . وعلى هذا فإن المحاورة «المعتمدة» إلى أبعد درجة ستكون محاورة «الجمهوريّة» ، وتتلوها بحسب النظرة التقليدية فى فهم المؤلفات الأفلاطونية ، محاورة «فيدون» التى تعتبر أكثر أهمية من الناحية الفلسفية ومن حيث وفرة المادة فى عرضها لنظرية المثل على السواء ، من محاورة «المأدبة» التى تقدم عرضاً قصيراً لتلك النظرية (٢٠٩ هـ - ١٢١٢) ومن «فايدروس» التى تقدم لها عرضاً (٢٤٧ هـ - ٢٥١ ب) ذا طابع أسطورى واضح .

ويجد رأى القائل بأن «فيدون» محاورة «معتمدة» أحسن تمييز له فى هذه السطور التى وضعها الشارح الفرنسى الكبير لأفلاطون «ليون روبان» فى مفتتح نشرته وترجمته لمحاورة (٢) :

«إذا كان من المستحيل وضع تاريخ «فيدون» ، فإنه يمكن على الأقل تحديد وضعها فى داخل أعمال أفلاطون . وقرابتها مع محاورة «المأدبة» فى الحق واضحة: فهذه تعلم كيف يعيش الحكيم وتلك تعلم كيف يموت . كذلك فإنهما تتشابهان من ناحية مضمونهما المذهبي . وما من شك أنه من الصعب قول أيهما سبقت الأخرى ، ولكن إذا كان من الممكن تحديد الفترة التى ينتمى إليها تأليف «المأدبة» ولو تحديداً تقريبياً ، فإننا سنصل على الفور إلى نفس النتيجة فيما يخص «فيدون» . ولنعتبرها... محاورة من محاورات التضوج الأفلاطونية . . . أخيراً فإن المرء لا يكاد يستطيع أن يشكك فى أن «فايدروس» (بفض النظر عن التقاطع المختلف عليها)

..... (٢) روبان ، نشرته المشار إليها ، ص ٧١١ .

والجمهورية، تملأن جهداً جديداً بالقياس إلى «فيدون» من أجل تحديد المشكلات على نحو أدق وتعميق الحلول والتوسيع من مغزى المذاهب ذات الطابع الاسطوري (٣٩).
 وروبان يعتقد أن أفلاطون وهو يكتب محاوره «فيدون» كان «في يده منهج للألم والتعلم، منهج تستطيع «فيدون» أن تشير إلى خصائصه الفنية بمجرد الإشارة البسيطة، ثم تترك تحديد طريقة استخدامه لنا بعد، وكانت له نظرية في المعرفة والوجود تشير إليها في «فيدون» على أنها مذهب كان موضع المناقشة منذ مدة طويلة وله اصطلاحات خاصة أو أنه بسبيل البحث عن هذه الاصطلاحات الخاصة، وهذه النظرية مألوفة بالفعل لهؤلاء الذين يكتب لهم «أفلاطون» (٤٠).
 وعلى الرغم من أننا رأينا روبان يضع «المأدبة» و«فيدون» في جانب «الجمهورية» و«فايدروس»، الذين نرى فيهما جهداً جديداً من أجل الدقة والتحديد، في جانب آخر، إلا أنه لا يزال يبقى أن «فيدون» في نظر ليون روبان يحتوي على منهج وعلى مذهب في الوجود وعلى مذهب في المعرفة.

أما نحن فلا نرى أن «فيدون» محاوره «معتمدة»، وهي لا تحتوي على مواقف مقررّة تقريراً نهائياً لا حول الوجود ولا حول المعرفة ولا حول المنهج الفلسفي، بل نرى أنها في الحقيقة «محاوره بحث ومحاوله». و«محاوره البحث والمحاوله» تميز على الدقة بصفة عدم التقرير والتحديد النهائيين، وإنما هي محاوره تستكشف الميدان للحلول بدون أن تحتار حلاً نهائياً. إنها محاوره تحتوي على «اتجاهات» أكثر مما تحتوي على «مواقف» وترسم الخطوط العريضة أكثر من أن تقيم مذاهب منفصلة. ويقدّر ما أن «الجمهورية» هي بالفعل نموذج المحاوره «المعتمدة» من محاورات فترة التضج، فلان محاوره «أفواطيلوس» تمد في نظرنا

(٣) روبان، ص VII.

(٤) المرجع نفسه، ص VIII.

حاشا للمحاورة بالبحث والمحاولة التي تبين. المحاورزة المتشددا الطريق، وتند منقذتها
 لا بحيرة بمثابة مكددة إلى المواقف التي سينقها أفلاطون في المستقبل حول موضوع
 الوجود والمعرفة. إنها محاورة تمتد وتتلن ولكنها لا تحسم. وعندنا أن مجموعة
 «محاورات البحث والمحاولة» التي تمتد الطريق للمحاورات المتشددة تشمل محاورق
 «مينون» و «فيدون» إلى جانب «أقراطيلوس» التي تحلف موقفا وسطا بينهما.
 موقفا هنا سنحاول أن نبره، قيا يخض «فيدون»، بأن نفحص أوضاع
 النظريات التالية في هذه المحاورزة: طبيعة النفس، خلودها، نظرية المثل ونظرية
 المعرفة الفلسفية.

طبيعة النفس :

الموضوع الرئيسي «لفيدون» هو خلود النفس. ولكل هل تقدم المحاورزة
 تصورا واضحا ونهايا حول طبيعة النفس ؟

إن ما يلتفت النظر لأول وهلة، حينما يعيد المرء قراءة المحاورزة من أجل
 الإجابة على هذا السؤال، هو أن أفلاطون لا يضع هذا موضع التساؤل كما كنا
 نتصور منه أن يفعل حيث أن الأمر يتعلق بالنفس، فالخلود خلود النفس. ويمكن
 القول بصفة عامة أنه لا يهتم اهتماما خاصا بتحديد مفهوم «النفس»، اللهم إلا
 خلال البرهان الثالث على الخلود (٧٨ ب - ٨٤ ب)، ولكن حتى هنا فنحن
 الأمر لا يتعدى مجرد إثبات انتهاء النفس إلى عالم المثل، الذي هو أقرب إليه من
 الجسد. وإذا أخذنا المحاورزة ككل، فإنه يمكن أن نلاحظ فيها وجود عنصرين
 ثابتين بخصوص موضوع طبيعة (النفس: أ) النفس كائن ذو وجود منفصل،
 ب) هي موجود بسيط (وليس مركبا). ولكن ما هو جوهر هذا الموجود
 البسيط ؟ تقدم لنا المحاورزة تصورين مختلفين بنفس الشيء: بخصوص هذه المسألة.
 التصور الأول، وهو أكثر التصورين تكرارا وأثبتها هو أن جوهر النفس هو

الفكر (٦٥، ٥، ٦٦، ٤، ٦٩، ٣، ٧٠، ٥، ٨٠، ٨٣ ب)، أما كل ما له علاقة بالجسد، وعلى الأخص الشهوة (٨١ ب، ٨٢) فإنه غريب عن النفس (٦٤ د - ٥، ٦٦، ٣ - ٦٨، ٤، ٦٩ ب، ٨١، ٨٢ ب - ٤، ٥ - ٨٣ ب). ولكن هناك كما قلنا تصورا آخر، وبحسبه فإن جوهر النفس هو الحياة، وهذا التصور لجوهر النفس هو مركز كل البرهان الرابع على الخلود (١٠٥ ب - ١٠٧ ب). وعوض واقعة وجود تصورين لطبيعة النفس، يتميزان فيما بينهما على الأقل من حيث الشمول (فهوم الحياة، أكثر شمولاً أو امتداداً من مفهوم الفكر)، تشير إلى شيء من الافتقار في الترابط والتسنيق بين أجزاء المحاور المختلفة. وهي تبين على الأخص أنه لا يجب أن نعتبر لا التصور الأول ولا التصور الثاني على أنه التصور النهائي الذي تقدمه محاوره «فيدون» عن طبيعة النفس. أما إذا نظرنا إلى الأمر في إطار المحاورات المعتمدة (أي الجمهورية، و «المأدبة» و «فايدروس»)، فإننا نجد أن تصور طبيعة النفس على نوع عقل خالص وتصور وجودها على أنه وجود بسيط لن يجد لاهذا ولا ذاك مكاناً في تلك المحاورات. فن المعروف أن الجمهورية، و «فايدروس» مستمدان مفهوماً ثلاثياً عن طبيعة النفس، فالتفس في نظريتين المحاورتين تصبغ مركبة من أقسام ثلاث وتحتوي في داخلها على ميول كانت محاوره «فيدون» ترفض رفضاً باتاً الاعتراف بها كخاصية جوهرية للنفس، وهذا هو حال الشهوة على الأخص.

وهكذا إذن فإن «فيدون» لا تقدم موقفاً حاسماً نهائياً بخصوص موضوع طبيعة النفس، سواء أنظرنا إلى داخل المحاور ذاتها بأجزائها المتتالية أو إلى المحاور في نطاق المحاورات التي ستليها مباشرة، حيث أن لا الجمهورية، ولا «فايدروس» ستأخذان بأرائها حول هذا الموضوع. وهكذا إذن فهي لا يجب

أن تعتبر محاورته « معتمدة » تعرض مذهب أفلاطونيا قد أقر واستقر حول طبيعة النفس .

خلود النفس :

تحتوي محاورتنا على أربعة براهين على خلود النفس . وبدأ الأول فور أن يكمل سقراط عرض « آماله » حول عابدين الموت وآرائه حول الطريقة التي يجب أن يسير عليها الفيلسوف في توجيه حياته في هذا العالم . ويقول (٦٩ د) : « سأعرف اليقين بخصوص هذا عندما أصل إلى هناك ، إن شاء الإله ، بعد قليل . هذا هو ما أعتقد . في هذه العبارة القصيرة إشارتان هامتان : (أ) سقراط لن يعرف الحقيقة إلا في العالم الآخر ، إذن فإن فائدة معرفة في هذا العالم لا يمكن أن تترك الحقيقة ، وسنعود إلى هذه النقطة من بعد ، (ب) يعكس تمييز « هذا هو ما أعتقد » ، إحساس عدم اليقين عند سقراط نفسه الذي يشترك فيه هكذا مع الآخرين من طلبة ، سيميائس وكليس ، وكما سنبين من بعد فإن هذا الإحساس بعدم اليقين سيسيطر على كل المحاور حتى لحظاتها الأخيرة . ويستمر سقراط قائلاً (٦٩ هـ) : « والآن إذا كنت نجحت في أن يكون دفاعي أكثر إقناعاً في ظركم عما كان في نظر القضاة اللاتبيين ، إذن لكان هذا عظيماً ، ، ويعترف بأن الرجل العاقل لا يعتقد فيما يعتقد فيه هو ، أى في خلود النفس . إذن فالأمر إذن لا يبدو أن يكون أمر « دفاع » ، حيث هناك المدافع والقضاة والاعتقادات ، وكذلك بالضرورة انقسام في الآراء واعتقادات مختلفة لما جيما ، باعتبارها واعتقادات ، ، حقوق متساوية : في أن تدعى أنها هي الحقيقة . وتشبه سقراط لكلامه « بالدفاع » ذوا أهمية عظيمة حيث أن المجال القضائي ليس مجال ما هو حقيق بل مجال ما هو محتمل (أنظر « جورجياس » ، ٤٥٢ د وما بعدها ، ٤٤٤ د وما بعدها ، ٤٦٦ د وما بعدها ، ٤٨٦ أ وغير ذلك ، « فايدروس » ، ١٢٦ أ ، ٢٧٢ د ، ٢٧٣ د) .

ويمثل سيمباس وكليس أحياناً مفاهيم العناية (أو اليكثرة أو المجدد) وأحياناً أخرى متطلبات العقل الدقيق، وكليس يلعب الدور الأول حينها بل يركب على خشية البشر من أن يفقدوا نفوسهم بعد الموت وعلى صعوبة الاعتقاد (apistia) فيما يسميه سقراط نفسه «بالأمل». ويعترف سقراط بأن الأمر كذلك ويقترح تعميق البحث في الأمر. ومع هذا الموضوع، موضوع «التعمق في البحث»، نلص نقطة ذات خطر: ذلك أن «فقدون» بحسب هذه التوبة الصريحة الملتزمة ليس عرضاً للمذهب قد اكتمل وحده، إنما هو بحث. ويتأكد هذا كذلك حينما نسأل أنفسنا: هذا التعمق، من أجل أية غاية هو؟ وتأتي إجابة سقراط بليغة كل البلاغة في قصرها: «من أجل أن نرى إن كان ذلك [أي الطود] محتملاً أم لا» (٧٠ ب ٦ - ٧). وهكذا فإن هدف المحادثة التي تلي ذلك، حتى ١٠٧ ب، حيث أن كل ما سبق من المحاورة ليس إلا التعمق الذي يبدأ هناك. إنما هو الاحتمال وليس اليقين.

في هذا الإطار ذي المغزى الهام تظهر الحجة الأولى على خلود النفس، ويمكن تلخيصها فيما يلي. هناك واقعة هي أن كل شيء ينشأ ويولد، وهو ينشأ ويولد من بعده، الجليل من القبيح، الكبير من الصغير، البقطة من النوم وغير ذلك. وهكذا يجب أن يكون الأمر أيضاً مع الحياة والموت، حيث أنه لا يجب أن نأخذ فقط بالحركة التي تذهب من الحياة إلى الموت، فإن لم يكن هناك الحركة التي تذهب في الاتجاه المضاد، أي من الموت إلى الحياة، فإن الحياة ستعتمد بالبدون يكون هناك شيء على الإطلاق. فيجب إذن أن قبل للنشأة والتولد في الاتجاهين، الموت من الحياة والحياة من الموت. (٥)

(٥) خلال عرض هذا البرهان تظهر تميرات خيابة تشير ببعض التردد وتفتيح حاجة سقراط إلى اقتناع نفسه هو أولاً، ومنها مثلاً: «لم يخطأ حينها...»

هذه الحجة على وجود النفس وجوداً سابقاً سرعان ما تقبل ، بل ويضيف إليها كييس حجة أخرى مقامة على أساس نظرية التذكر التي تقول بأن « التعلم ليس شيئاً آخر غير « التذكر » ، ولكن التذكر يفترض أن تكون النفس قد عاشت في زمن سابق على الزمن الذي نتذكر خلاله ما كانت قد تعلمت بالفعل من قبل .

والحق أن قوة هذه الحجة الجديدة إنما تكمن في اعتمادها على نظرية للتل (٨٤ - وما بعدها) ولكن هذا هو أيضاً في الوقت ذاته ممكن طعنها حيث أن وجود التل ليس هو نفسه إلا مجرد فرض . وتظهر الخلاصة التي يخرج بها سقراط بعد عرض الحجة الوضع الفرضي سواء لوجود التل أو حتى الحجة ذاتها المقامة على التذكر : « إذا كان يوجد ما نتحدث عنه مراراً وتكراراً ، الجمال والخير وكل ماهية من هذا النوع ، وإذا كنا نرجع كل ما يأتي من الحواس إلى هذه الماهية التي اكتشفنا أنها موجودة وجوداً سابقاً وأنها تنتمي إلينا ، وأتينا نقارن كل ما يأتي من الحواس بها ، فإنه سيكون من الضروري ، إذا كانت هذه الماهيات موجودة ، أن تكون نفرسنا كذلك موجودة ، وذلك قبل أن نولد نحن . أما إذا لم تكن هذه الماهيات موجودة ، ألن يضع برماننا هباءً ، (٧٦ د - هـ) ورغم لهجة الانتاع التي تصاحب عرض هذه الحجة الثانية ، فإن فكرة الخشية من ضياع النفس تظهر عند نهايتها (٧٧ ب ، د ، ٧٨ ب) ، ويلاحظ سيمياس أنه تبقى البرهنة على بقاء النفس بعد الموت . وهذا يجعل سقراط يدعو متحدثيه سيمياس وكييس إلى زيادة التعقيد في فحص الموضوع (١٨) من أجل إقناعهما .

« (١٧٣) ، ونحن لا تقع في خطأ ، (٧٧ د) ولكننا لن نتوقف أمام أمثاله هذه التعديرات أكثر من ذلك ونكتفي بالإشارة إليها .

وهكذا نصل إلى الحجة الثالثة . فن المتفق عليه أن النفس تنتمي إلى النوع « الخنى » غير الظاهر الميون أما الجسد فإنه ينتمي إلى النوع « المرئى » ولكن النوع « الخنى » هو نوع ما هو إلهى، خالده، معقول، بسيط، لا ينحل ، ويبقى دائماً هو هو ومشابهاً على الدوام لذاته . إذن ، فليس للنفس ، على عكس الجسد ، أن تخشى أن تتحلل ، حيث أن التحلل إنما هو من شأن النوع « المرئى » .

وتخطو هذه الحجة خطوة أبعد بالقياس إلى الحجة السابقة حيث أنها تربط مباشرة بين خلود النفس ومذهب المثل الذى هو العباد الأخير والاولق لكلا الحجتين . ورغم كل شئ ، فإن قصد هذه الحجة الجديدة يبقى دائماً قديماً دوافع . ليس من أجل اليقين ، بل لمجرد الأمل . يقول سقراط : « ينبغي أن فساءل أنفسنا هذا السؤال : أى نوع من الموجودات من خصائصه أن يعانى من هذه الحالة : التبدد ، وما هو النوع الذى نخشى أن تحدث له هذه الحالة ، والنوع الذى لانخشى عليه منها ؟ وبعد هذا ألن يكون علينا أن نفحص من جديد إلى أيها تنتمي النفس حتى يكون لنا بناء على هذا أن نقطع أو نخاف على أنفسنا ؟ » (٧٨ ب) . ويقول : « مع مثل هذه التريبة [أى تأمل الحقيقة] التى أخذت بها النفس نفسها ، فليس هناك من خطر أن تخشى النفس من أن تتفرق شتاتاً . وهى تغادر الجسد أو أن تبعثرها الريح هباءً وأن تذهب بها كل مذهب على نحو لا تكون معه موجودة فى أى مكان على الإطلاق » (٨٤ ب) . كذلك فإن مواقف سقراط ينحصر امتلاء النفس إلى عالم المثل ينقصها التأكيد والحسم : وهكذا فإنما النفس أكثر تماثلاً (omoioteron) مع النوع الخنى من الجسد (٧٩ ب ، ١٦ ، وانظر ٧٩ ٤٥) ، وهى تشبه من قريب جداً ما هو إلهى ، ولكن هذا الموقف كما هو واضح لا يقول صراحة بأن النفس لها كل خصائص النوع الخنى غير المرئى . كذلك فإن الطريقة التى عليها ستبقى النفس بعد الموت

نوصف في فقرة تبدأ بهذه الكلمات : « ما هو بالآخر ما عليه الأمر » ، مع كثرة ظهور « إذا » (٢٥٨٠ ، ٨١ ب ١) ومع استخدام كلمة eikōs (محتمل) خمس مرات في ثلاثة عشر سطرأ (٨١ د - ٨٢ ، وأنظر ٨٢ ب ٥ ، ٩) .
 أخيراً وعلى الخصوص ، فإن هذه الحججة يتلوها مباشرة عرض شكوك سيمياس وكليس ، وما هو سقراط نفسه يقول : « هل يبدو لك أن ما قبل ليس كافياً ؟ كثيرة هي في الحق دواعي الشكوك والاعتراضات ، وذلك إذا ما كان المرء يريد أن يفحص الأمر كما يجب » (٨٤ ب) . وهو ما يجيب عليه سيمياس : « إذن فسأقول لك الحقيقة يا سقراط . فنذ لحظة وكلانا في حالة من الحيرة أمام بعض الصعوبات ويحضر الآخر ويدفعه الى أن يسألك » (٨٤ د) .

إذن فهذه الحججة لا تكني حتى لتوليد اقتناع ، ودعنا من الحديث عن اليقين . وهكذا تظهر الحاجة الى تعمق جديد للموضوع ، أى إلى فحص جديد . ويقدم الغربيان من طيبة اعتراضاتها على ما قاله سقراط بما يجعل جو الاجتماع ثقيلًا :
 « عندما سمعنا جميعا كل هذا الذي قاله سيمياس وكليس شعرنا بشعور غير مريح ، كما اعترف بعضنا لبعض بعد ذلك ، فالبرهان السابق كان قد اقنعنا إقناعا كبيرا وما نحن نشعر من جديد بالاضطراب وبأنه قد ألقى بالثك ليس فقط بخصوص ما كان قد قيل بل وكذلك ما كان على وشك أن يقال بعد ذلك :
 فهل نحن غير جديرين بأن نكون قضاة ؟ أم أن الموضوع نفسه لا يسمح باليقين (٨٨ ب) . بل إن الشك يسيطر على اخيكراطيس الذي يسمع حكاية فيديون للمحاورة إلى جانب سيطرته على ما كانوا يستمعون اليها يوم اعدام سقراط :
 « واني لأعزركم يا فيديون . فأنا نفسى وقد استمعت اليك ، خيل الى أن هناك من يقول في : في أى برهان إذن ستضع ثقتنا ؟ فقد كان برهان سقراط مقنعا أشد الإقناع ، وما هو الآن يسقط في أعماق الشك » (٨٨ ب - د) . وهكذا

ينتهي الخوف على قلوب الجميع ، فيحاول سقراط أن يجمع الشارد والحافظ
وأن يرد الجميع الى الثقة بالنفس ، وهذه هي لحظة الفقرة الشهيرة حول دكرامية
الصحيح العقلية ، وسنعود من بعد الى هذه الفقرة الهامة التي تشكل القمة التي يبلغها
موضوع الشك في المحاوره .

وسرعان ما يستطيع سقراط أن يرد اعتراض سيمياس ، أما اعتراض
كليس فإنه يؤدي ، بعد دوره كبيرة هامة ، إلى إبراز برهان جديد : فالجواهر في
ذاتها ، أي المثل ، لا يمكن لها أبداً أن تستقبل أضدادها ، فالزوجي أي جوهر
الوجودية في الاعداد ، لا يمكن له أبداً أن يصير فردياً ، ولا جوهر الحرارة بارداً .
ولكن الامر كذلك أيضاً مع الأشياء التي تشارك في أحد المثل : فهي لا تستطيع
أن تستقبل المثل المضاد (١٠٤ د) . فالنفس ، التي تشارك في مثال الحياة ، والتي
تحمل الحياة الى الجسم ، لا يمكن أن تستقبل ضد مثال الحياة ، أي الموت .
هذه الحجة ، وهي الرابعة والأخيرة ، تنتهي بهذا الاعلان من سقراط : النفس إذن
شيء غير فان إلى أبعد درجة وخالد ونفوسنا ستكون موجوده حقيقة في العالم
الآخر . ورغم هذا فإنها ليست الحجة النهائية لا في أعين سيمياس ولا في أعين
سقراط أي في نظر أفلاطون نفسه . ولكي نقتنع بهذا ، فإنه يكفي أن نقرأ
العبارات التي تأتي بعدها مباشرة والتي تختم كل الحوار الفاسفي . يقول سيمياس :
« ليس لدى ما يجعلني أشكك بعد هذا الذي قيل . ومع ذلك فإن خطر المسائل
التي تناولتها هذه البراهين ، مضافاً إليه استخفاف بالضيف البشري ، يضطرني
إلى استمرار الاحتفاظ بشيء من الشك بيني وبين نفسي بخصوص ما ذكر » .
(١٠٧ ب) . وبما هي بغیر تطليق إجابة سقراط : « ليس أنك أحببت
قول هذا فقط ياسيمياس ، بل أنه مهما تكن تقبلاً بالفروض الأولى فإنه يجب
مع هذا أن نهيما يجب لحسن أوضح نأهتني . وحينما تقومون بتجلبها هل نعو

مرض خائكم ، بحسب ما أعتقد ، ينتهيون البرهان إلى آخر حد تيسر به القدرة الإنسانية على السير مع برهان . فإذا تم هذا على نحو وثيق دقيق ، فلا تنجسوا . يحكمكم الله أبعد من ذلك » (١٠٧ ب) .

نظرية للمثل :

تعرض عماودة « فيدون » لنظرية المثل ثلاث مرات : في بداية الحديث عن الخلود وبصد الجواثق الجسدية التي تحول أقبلة النفس عن الموضوعات الحقيقية . لفكر الجاهل ، ثم في معرض الحديث عن التذكر ، وأخيراً خلال حكاية الهجوت السقراطية حول موضوع العلة . في المراتين الأولين يقلل المتحاوران في يسر هذه النظرية . ولكن يجب علينا ملاحظة أن سقراط يطلب موافقة سيباس في الحالة الأولى ، أما في الحالة الثانية فإن عرضه مصحوب « بإذا » : « إذا كان يوجد ما تحدث عنه مراراً وتكراراً ، الجمال والخير » (٧٦ د) . ويأخذ المفسرون عادة عبارة « ما تحدث عنه مراراً وتكراراً » من هذا التصريح لكي يعضدوا به التفسير للقاتل بأن نظرية المثل كانت إذن في لحظة « فيدون » شيئاً مستقراً عليه وأنه يمكن اعتبار هذه المحاوراة تالية على « المأدبة » . أما عندنا فإن هذا التعبير لا يبرهن إلا على أن النظرية شيء معروف وحسب ، وعلى اللاحق أنها موضع نقاش . فذلك التعبير يمكن أن ينطبق على زمن المحاوراة وجده كما يمكن أن ينطبق على المناقشات الشفهية السابقة في حلقة الافلاطونيين التي كانت تتناول النظرية ، بل ربما يؤيد الامكان الأول أن سيباس يعطى سقراط موافقته على وجود الحقائق « التي تتكلم عنها الآن » (١٧٧ أ) . أما في « المأدبة » فإن أفلاطون لا يقدم مجرد اقتراح ينتظر عليه الموافقة ولا يستخدم أداة الشرط : إنما فيها هو يعرض ويعلم . ولكننا إذا رجعنا إلى « فيدون » نفسها ونهذهناه مخبرنا في الموضع الثالث أخباراً دقيقة عن حالة نظرية المثل في لحظة كتابته

هذه المحاوره . ففي هذا الموضع يتوسع أعظم توسع في الحديث عن تلك النظرية ،
 حولاً كان موقفه في ذلك الموضع هو آخرها في إطار المحاوره ، فإنه يكتسب
 بهذه الصفة أهمية خاصه . وعندنا أنه يجب أن يعتبر ، لتحديد ووضوح
 وتفصيله ولعلوه ولأنه يأتي الأخير ، التعبير النهائي عن موقف «فيدون» من
 نظرية اللثل .

في هذا الجزء يروى سقراط (مثلاً لأفلاطون فيما نرى) بحججه حول موضوع
 علة الكون والفساد . وهو قد بدأ من العقائد الشائعة الظاهرة الواضحة في نظر
 العموم ، مثلاً أن الانسان ينمو بالاكل والشرب . ولكن بحججه على هذا المتوال أدت
 به إلى الوقوع في ألوان من الحيرة والاضطراب حتى أنه يقرر أن يعتمد عن هذا
 الطريق من البحث ، عن هذا «المنهج» (٩٧ ب) . وقد افتتح أمامه طريق
 آخر عندما سمع شيئاً عن مذهب الفيلسوف انكساجوراس : أنه العقل
 الذي ينظم كل شيء وهو علة كل الأشياء ، فعلق آمالاً عظيمة على
 هذه الطريقة في التفسير ، ولكن سرعان ما يقع من شاق أمه حيناً يجد
 «انكساجوراس لا يستخدم هذا العقل ، أي استخدام فيهجر هذا المنهج الثاني
 ويغير من اتجاهه . ومن المهم لنا أن نؤكد على هذا الاطار لأنه إطار
 بحث وليس اطار تقرير . وهكذا فإن الاتجاه الجديد لن يكون في الواقع إلا
 محاولة جديدة ، وهي كذلك حتى ولو كانت معروفة من قبل وذات حولها النقاش
 أكثر من مرة : تلك هي نظرية اللثل كما تعرض في «فيدون» . ويظهر هذا الاتجاه
 الجديد في البحث في مشكلة العلية ٩٩ د وما بعدها ، وهي فقره صعبة ومختلف
 عليها إختلافاً كبيراً بين المفسرين .

وهناك فيها صعوبة أول وتخص معنى كلمة logos المستخدمة في ٩٩ هـ ،
 ١٠٠ ، ١٠١ ، ١٠٢ . وكما لاحظ «ماكثورث» من قبل فإن معنى هذا

المصطلح في ٩٩ هـ وفي ١٠٠ ١١ مختلف عن معناه في ١٠٠ ٤١ . ويقترح هذا المؤلف كلمة «حجة» للدلالة على المعنى الأول و«قضية» للدلالة على المعنى الثاني . ونحن نأخذ ترجمة «رويان» فيما يخص الاستخدامين الأولين : «مفهوم» ، أما فيما يخص الاستخدام الثالث فأتينا تأخذ الاصطلاح فيه بمعنى «قضية» سواء بمعنى هذه الكلمة المحرف أو حتى بمعنى مجموعة القضايا التي تشكل موقفاً واحداً (thesis) . فالواقع أن logos الذي سيعتبره الأقوى ، لا يمكن أن يكون مفهوم أو فكرة شيء ما ، حيث أن كل شيء لا يقابله إلا مفهوم واحد ، إنما هو في الحق «قضية» أو موقف يتخذ . وطبيعة هذه القضية سرعان ما تظهر في ١٠٠ ب : «وأننا أبدأ منها واضعاً كبدأ شيئاً هو الجليل في ذاته . . . وهكذا مع كل الأشياء الأخرى . فإذا سلمت لي بها ووافقت على وجودها ، فإن آمل ، ابتداء منها ، أن أوضح وأن أكشف لك . . . إلى آخره .

هذه القضية ، هذا الفرض ، هي نظرية المثل . ذلك أن المحاوره تقدم هذه النظرية بالفعل على أنها «فرض» . وأدلتنا على ذلك هي باختصار ما يلي :

(١) إطار التقديم الجديد لنظرية المثل إطار بحث كما اشرنا ، إطار عرض المحاولات المتعددة للاقترب من وضع تفسير مقبول لمشكلة العلية . إحدى هذه المحاولات ، وإن كانت آخرها ، نظرية المثل .

(٢) لا تبدو هذه النظرية ، في نظر أفلاطون نفسه في وقت «فيدون» ، إلا على أنها «الأقوى» (١٠٠ ٤١) بصيغة المقارنة . إنها ليست بعد النظرية النهائية .

(٣) في نفس الجملة التي يوجد فيها ذلك التمييز («الأقوى») نجد أنه يقال عن هذه النظرية حرفياً أنها «موضوعة» أو «مفروضة» (١٠٠ ٣١) . (٤) ويستخدم نفس هذا الاصطلاح في ١٠٠ ب ٥ وهو يقال هناك

ببصر الحق على وجوده الجلال في ذاته وبداية ، فالمثل إذن ليست إلا قضية
 فطرية نفعها وضما في بداية بحثنا ونحزى من بعد قوتها منع تقدم البحث .
 سوف هنا تأكيد للتفسير الذي يرى في الـ *logos* في ١٠٠ :١ فرض أو قضية
 وجود المثل .

(٥٠) يقول سقراط في ٢٠٠ ب : وسأحاول أن أوضح لك طبيعة الملة التي
 شغلت نفسى بها وسأعود من جديد هكذا إلى تلك الأشياء التي ذكرنا مرارا
 وتكرارا ، (أى المثل ، وانظر بقية النص (١٠٠ ب) منافق) . وهذا النص
 الهام يبين طبيعة نظرية المثل باعتبارها قضية أو اقتراحا ، حتى ولو كانت
 موضع نقاش من قبل .

والتعبيرات التي يستخدمها (« أحاول » ، « إذا قبلنا » ، « إذا وافقتى » ،
 « آمل » ، « سأجد ... ») تناسب ، ليس عرضا عذونيا ، بل إطار بحث تعرض فيه
 أفكار وفروض على بساط البحث وتناقش مرة ومرات ، أى أن النظر يعاد فيها .
 ويبين هذا النص من ناحية أخرى أن نظرية المثل لا ينظر إليها هنا في ذاتها بل
 باعتبارها فرضا يستخدم كقطة بدء لبرهان جديد على خلود النفس : كذلك فإن
 المثل هنا منظور إليها من حيث أنها « عل » . أما من أجل النظر إلى المثل في
 ذاتها وقبل أية وجهة أخرى للنظر ، فينبغي أن نتنظر معاصرة « الجمهورية » ، فالحق
 أن ما يمرضه أفلاطون هنا إنما هو وجود المثل كمثل وليس مجرد وجود للمثل
 وحسب .

(٦) أفلاطون لم يقرر بعد اختياره بين « الحضور » أو « الاشتراك » كشكل
 لتفسير علاقة الأشياء الحسية بالمثل (انظر ١٠٠ د) : . فطرية المثل لا تزال حتى
 « الآن في حال المشروع » ، ومن غير الممكن لها بالتالي الدخول في التفاصيل .

(٧): تقول لنا المظبورة، للمرة الثانية ، إن فرض وجود المثل هذا ليس إلا «الإجابة الأكثر وثوقاً» (انظر النقطة رقم ٢ هنا).

(٨) في نهاية الحديث يشار من جديد إلى الطبيعة الفرضية النظرية ويؤكد عليه ويستعمل من جديد لفظ *apothese* (فرض) .

(٩) لا يستعمل الاصطلاح *eidōs* للإشارة إلى المثال إلا في ١٠٢ ب ١ ، أى في الصفحات الأخيرة جداً من الحوار . واستخدام هذا الاصطلاح هكذا ، أى إلى جانب الاصطلاح *idea* مع عدم الظهور إلا متأخراً ، يعكس تردداً حول اصطلاحات النظرية ويبدو وكأن له صبغة المحاولة ، في التسمية ، وهو أمر طبيعي في حالة نظرية لا تزال في مرحلة التكوين .

(١٠) وننصف إلى كل هذا الاستخدامات المتعددة له ، إذا «(انظر ٨٠٠ ب ٧ ، ٣ ، ٤ ، ٦٠٠ ، ١٠١ د ٣) ، وأن كيبس «لا يفهم كل الفهم» (١٠٨) (١٠٨) . ما يعنيه سقراط في إشارته الأولى إلى النظرية ، مما يمنع عن واقعة أن النظرية كانت قد نوقشت بالفعل (١٠٠ ب ١) جزءاً كبيراً من أهميتها . ففرضية المثل ليست بعد كل ذلك المذهب المقرر المختار . إنها ليست إلا «أقوى» الفروض ، وتستلزم ، في إطار نص ١٠٠ ا وما بعده ، من أجل تفسير وجود العالم الحسى .

نظرية المثل :

المخرج :

إن بحث باحث ، في الأجزاء الخمسة للبراهين الثلاثة الأولى (٦٤ - ٦٥) ، عن إشارات عديدة للمخرج في « العلم » ، فيصبح حده هباء . صحيح أن هناك إشارات إلى تطهير النفس وإلى عزلتها بعيداً عن الجسم ، من أجل الوصول إلى

إلى معرفة الوجود، ولكن هذه ما هي إلا شروط تهى للمعرفة وليست عناصر منهج المعرفة. كذلك فإنه يمكن أن نجد عبارات كهذه: «النفس لا تصل إلى إدراك واضح للوجودات... إلا بإعمال العقل» (٦٥ -). ولكنه من الواضح أنه ليس للمثل هذه الإشارة إلا قيمة جد محدودة خاصة حينما نتذكر فقرات «الجمهورية» («الحط»، «الكهف»، وفي الكتاب السابع ١٥٣٢-١٥٣٥) و «المأدبة» (٢٠٩ هـ - ١٢١٢) و «فايدروس» (٢٤٩ ب - ٢٥٠ ج) المخصصة للحديث عن منهج «العلم».

وهناك من يتوقف وقفة أطول، في القسم المخصص للحديث عن البرهان الرابع في المحاور، أمام حكاية مغامرات سقراط العقلية، وهي رواية تؤدي إلى تقديم جديد لنظرية المثل، وهناك اتجاه بين هؤلاء إلى النظر إلى فقرتي ٩٩ د - ١٠٠ هـ و ١٠١ د - هـ على أنهما تعرضان لمنهج، هو منهج «الفروض»، من أجل الوصول إلى المثل. ولكننا نعتقد أن الأمر ليس كذلك. وإن التأمل الفاحص للنصوص ١٠٠، ١٠١ د - هـ، ١٠١ د - هـ يدعونا إلى القول بما يلي: صحيح أن هذه النصوص تحتوي على إشارات منهجية، وخاصة حول منهج «فرضي». ولكن: ما هي طبيعة هذه الإشارات؟ وأي منهج هو هذا الذي تعرضه على الدقة؟ ونحن نريد أن نؤكد على الاعتبارات التالية:

(أ) ليس هذا منهجا من أجل الوصول إلى المثل، وإنما هو طريقة في البحث تقوم على افتراض وجودها من أجل النزول إلى نتائج هذا الوجود، وخاصة من زاوية مشكلة العلية.

(ب) ليس لهذه الطريقة طابعا فلسفيا على الحقيقة، وإنما هي تنتمي بالفعل إلى ميدان البحث الرياضي، وقد قدمها أفلاطون من قبل، في محاوره «مينون»

(٨٦ د — ٨٧ ب وخاصة ٨٦ هـ) ، على أنها كذلك وسيفعل نفس الشيء في الجمهورية (٥٣٣ ب — ج) .

(ج) لا تكاد تكون لنص ١٠١ د إلا قيمة عملية .

(د) لهذه الطريقة ، في مجموعها ، طابع مؤقت ، حيث أن هذا العرض الذى تقدمه المحاورة عن المنهج ليس إلا أمرا عرضيا في سياقها وهو يقدم في إطار محاولة تفسير العملية عن طريق فرض المثل .

وأهم هذه النقاط هى بالطبع أولاها : ومن المهم جدا أن نذكر بأن محور عرض سقراط ليس هو نظرية المثل بل تفسير وجود العالم الحسى . فالمثل لا تعرض هنا كما أشرنا من أجل ذاتها بل باعتبارها عللا فرضية للأشياء الحسية . وهكذا فحين نفترض أن الأشياء فى ذاتها وبذاتها ، موجودة ، ثم نبدأ فى استخراج نتائج ذلك ، مثلا أن كل الأشياء الجميلة تصير جميلة بالجمال فى ذاتها (١٠٠ د) . ولما كانت نظرية المثل ، كما بينا ذلك ، لا تزال مجرد فرض ، فإنه كان من الطبعى ألا تكرر صفحات طويلة لمشكلة المنهج الذى يوصل إليها ، هذا إذا كنا سنصف بصفة والمنهجية ، تلك الإشارات إلى أداة معرفة المثل وإلى التحضيرات الأخلاقية والمعرفية لذلك (أنظر مثلا ١٦٥ وما بعدها ، ٨٢ ب وما بعدها) . ومكذا فإنه يجب أن يتجاوز وجود المثل عتبة الفرض حتى تأتى الجمهورية ، و « المأدبة » لتوسعا فى وصف الطريق المؤدى إلى معرفتها .

إلا أنه من الثابت أن هناك فى عرض سقراط إشارات منهجية ، ولكنها ليست بذات صبغة فلسفية على الدقة ، وأقل من ذلك أن يقال إن لها صبغة دياكتيكية ، فقرأتها إلى قواعد الرياضى أكبر من أن تحتاج إلى إثبات . وربما كان أكثر أهمية من ذلك أن نلاحظ أن نص ١٠١ د — هـ ، وهو أكثر النصوص الثلاثة المشار إليها تفصيلا وكالا ، ليست له قيمة نظرية فينة أن تحمل

منه نوعاً من الميثاق المنهجي ، فهو لا يحوى إلا عدداً من القواعد العملية يجب أن تراعيها أية مناقشة تدار على نحو صحيح ، بل فلنقل إنها ليست إلا قصاصع أهمها هذه : ألا نخلط في النقاش بين صحة المبدأ وصحة نتائجه ، وألا تناقش الأمرين معاً في نفس الوقت . وهناك بين المؤرخين من قد يلجأ إلى « الجمهورية » وإلى مبدأ « الخير » فيما الذي تعتبره مبدأ غير مشروط أى المبدأ الأول (أنظر « الجمهورية » ، ٥٠٩ ب ، ٥١٠ ب ، ٥١١ ب) ، وذلك بصدد تسلسل الفروض وتساعدنا الذي يتكلم عنه نص «فيدون» المشار اليه حينما يشير إلى إمكان وضع الفرض الأول نفسه موضع التساؤل والاصمود منه إلى فرض يكون أكثر عمومية منه . ولكنه يدون لنا أن الإشارة إلى « الجمهورية » بصدد هذا النص أمر ليس في مكانه الطبيعي . ذلك أنه واضح أن محاوره «فيدون» لا تشغل نفسها بتبرير فرض وجود المثل والبرهنة عليه بالرجوع إلى مبدأ آخر ، فنص ١٠١ د لا يثير إلا مجرد إمكان مثل هذا التحدى ، وهو إن حدث وتم فلن يكون إلا بناء على طلب المتحاور الآخر الواقف بإزاء الفيلسوف الأفلاطوني ، كذلك فإن لهذا النص صبغة عامة جداً حتى أنه يعرض إمكان وضع الفرض نفسه موضع التساؤل مرات متعددة ، أمام الجمهورية ، فانها لا تضع شيئاً آخر غير « الخير » في أساس الوجود (أو على أقله) . وما يدل أيضاً على صبغة العمومية لهذا النص هو أنه لا يتحدث إلا عن الوصول إلى فروض فقط ، وحتى هذه الفروض فانها ستكون مجرد فروض أفضل وأكثر قبولاً (أى نسبية وليست مطلقة كما هو حال مبدأ الخير في الجمهورية) . وتبين حقيقة أن هذا العرض لبعض التصانيع المنهجية إنما هو شيء عرضي جاء خلال الحديث ، يبين هذا الطبيعة المؤقتة لكل هذه الإشارات وعلى الأذق طبيعتها الوقتية . فهي إذا كانت تستخدم من أجل شيء ، فذلك من أجل استخدام فرض وجود المثل — الملل في البرهنة على خلود النفس . وكما قلنا فإن الحديث عن منهج

«الوصول إلى المثل ذاتها ولمعرفتها ، حينما يستقر رأى أفلاطون على أنها موجودة . يجب أن ينتظر البحوث الأفلاطونية التالية وخاصة «الجمهورية» .
فالحق أن «فيدون» لا تعرض منهجا «للعلم» لهذا السبب البسيط : «العلم»
«الفلسفي الأفلاطوني لم يكون بعد» .

اليقين :

الشك حالة عقلية لا تسمح للمعرفة أن تدعى القدرة على التوصل إلى ما يتعدى
الاحتمال . وهكذا فإنها ترك شبح اللايقين المقلق يحوم فوق العقل . وقد
أوضحنا ألوان التردد والتحفظات والشكوك التي أبدتها سقراط ومتحدثوه حول
خلود النفس وحول نظرية المثل . ولكن المكان الذي يعتله الشك في محاوره
«فيدون» أهم من ذلك : فهو ، إلى جانب «الأول» الذي يكون المقابل
الطبيعي له في المحاوره ، هو الاتجاه السائد لدى شخصيات «فيدون» . فهو يسيطر
على رواية سقراط لتاريخ بحوثه حول التكون والفساد ، وهو ما يمد لتقديم
جديد لنظرية المثل ، وهي ذاتها نظرية تعرض مع كثير من التحفظات وتمتلىء
بعلامات الاستفهام . فهو يظن أنه كان يعرف معرفة واضحة بعض الأشياء ، ولكن
معرفة هذه لم تثبت أمام الاختبار . فيغير من طريقه مرة ومرتين وفي كل مرة
يسقط من شاطئ أملة (٩٩ ب ٨ - ٩) . وهكذا فإنها أزمة يأس هي تلك
التي تسبق اقتراح نظرية المثل ، وهي تبرر الحذر الشديد (أنظر ١٠٠ ب -
١٠١ د - ١٠١ هـ) الذي يلتزم به أثناء هذا العرض . وكالمرض النافه ، فإن
سقراط في المحاوره يبعد عن طريقه كل ما قد يوقعه في الاضطراب من غير فائدة
(١٠٠ د ، ١٠١ د - ١٠١ هـ) . ويظهر هذا الشعور بالاضطراب عدة مرات أثناء
المحاور وهو يصيب ليس هؤلاء الذين حضروا بالفعل فقط ، بل وكذلك ذلك

الذى ينصت إلى روايتها (٨٤ - د) . ولكن موجة الاضطراب العالية تملو
على إثر الانتهاء من عرض الحجّة الثالثة على خلود النفس ، وهذه هي لحظة الفقرة
الشيرة حول « كراهية البرهان » . فبعد الحث على تطهير النفس الذى سيبرؤها
« للدخول فى جنس الآلهة » ، يطبق صمت طويل على الحاضرين (٨٤ - ح) ، وكأنه
الهدوء الذى يسبق العاصفة . وقد كان سقراط نفسه مستغرقاً فى تأمل ما كان
قد قيل من قبل وكان الآخرون كذلك أيضاً (٨٤ - ط) . وسط هذا الصمت المهم
يظل الشك قائماً وتواصل دودته طريقها إلى عقول محاورى سقراط . فبدأ كل
منها فى الحديث إلى الآخر بصوت منخفض واتبه سقراط إلى هذا وطالهما أن
يتحدثا إن كان هناك شيء يغيرهما (٨٤ - د) ، والواقع أنها كانا فى الحيرة .
(aporia) . ولم تكن تلك « الابوريا » واحدة من تلك الحيرات المعتادة فى المحاورات
الأفلاطونية التى ينسج أفلاطون نفسه خيوطها نسجاً من أجل الدفع بالحوار إلى
الأمم ، وإنما نحن الآن أمام أزمة عقلية عميقة تتعدى مجرد الاعتراضات
الموجهة إلى براهين سقراط وتمس أساس البحث الفلسفى نفسه : هل البرهان
العقلى قادر على أن يوفر لنا اليقين ؟ هذا هو المغزى العميق لحيرات الغريين
من طيبة ، وهما اللذان يبحثان دائماً وبلا كمال عن حجيح جديدة (وهذه من سمات
العصر) ويظلان محتفظين بشكوكهما وعدم تصديقهما حتى نهـاية الحوار
(١٠٧ ب) . ولم يغب هذا المغزى عن فيدون وعن إسخيراتيس الذى يستمع
إلى روايته (٨٨ - ١ - ٣) ولا عن سقراط على الأخص الذى يرى فيها ما
يتعدى بعض اعتراضات خاصة ، يكون فيها أزمة تفكك . وسيواجه ، خلال
صفحتين (٨٩ - ٩٠ - ح) ذات أهمية كبيرة ، هذه الأزمة وإن يرجع إلى
الاعتراضات ذاتها إلا بعد ذلك فقط .

إن الخطر هو أن نصير من « كراهية البرهان » (٨٩ - ٣) . وهناك موازاة

حين كراهية البراهين وكراهية البشر . وتسلسل كراهية البشر إلى النفس حينما نضع ، نتيجة لجهلها ، ثقة زائفة في شخص ما كانت تعتقد أنه مستقيم وجدير بالثقة ، ولكنها تكشف بعد وقت قليل أنه شرير زائف ، وأن تمر بنفس التجربة مع آخر وآخر (٨٩ د) . فهذه إذن أزمة ثقة في البراهين ، أو في كلمة أخرى : في الاعتقل . وبالطبع فإن الهدف المباشر لإعدام الثقة هذا هو براهين سقراط السابقة ، ولكن ليس هناك ما يمنع من أن نلمح خلال عبارات سقراط نظرات السفسطائيين المأكرة ، وهناك بعض الفقرات التي يؤكد هذا الانطباع (مثلا ٩٠ د) . فكراهية البرهان إذن ، عندهؤلاء الذين كانوا يبحثون عن يقين على أساس متين ، هي في الحق مرض عصر بصفة عامة . كذلك فإتينا يمكن أن نتذكر تجارب سقراط نفسه التي منيت بالفشل (٩٥ هـ وما بعدها) . وهكذا إذن فإن مغزى هذه الفقرة يتعدى إطار براهين فيدون ، على خلود النفس لأنها تكشف عن حالة من انعدام الراحة العقلية لعصر بأكله وتكشف عن الاتجاه الذي ساء ، على الأقل لفترة معينة ، عند تكوين نظرية المثل . ولكن أفلاطون لا يجرى في عروقهماء الشك ، ولهذا فإن كان هناك لقب ينطبق عليه ، في أمور الفلسفة ، فهو لقب « الحذر » ، فالحنو اتجاه طبيعي لرجل عمل توفر رغم هذا على التأمل العقلي ، وهذه كانت حالة أفلاطون . وقد كان الاتجاه الذي يليه الحذر هو القائل بالتمييز في البراهين بين ماهو ذو قيمة وما هو بذى قيمة أقل وما ليس بذى قيمة على الإطلاق . والذي ينبغي علينا هو أن نبحث عن الفئة الأولى التي لا تحوى ، في الحق ، إلا عددا قليلا . وهكذا فإن الخطأ يكون خطأ الباحث نفسه إن هو أخذ في البحث ، بدون أن يعرف فن البرهان (٩٠ ب ٧ ، وانظر ٩٠ د ٣) . ففرض وجود براهين ذات قيمة ، وإن تكون في علم تحليل كما هو حال البشر الاختيار الذين هم أيضا قليلو العدد ، هو حل يقدنا ، لاتنا يغيره سنكون « محرومين من الحقيقة ومن معرفة الوجود » (٩٠ د ٦ - ٧) .

وهذا النص الأخير يبين خطورة الاتجاه نحو كراهية البراهين وهو نتيجة لسوء استخدامها على يد السفسطائيين خاصة .

ولكن أزمة الشك العامة هذه تحوى ما هو أخطر من مجرد وضع التساؤل حول إمكان الحصول على اليقين بوسيلة البراهين ، لأن محاورتنا تضع في بعض اللحظات نفس إمكان الوصول إلى اليقين موضع التساؤل بحيث أن الوصول إليه بالبراهين أو غيرها يصبح مسألة تنصيلية . فأفلاطون يشير أثناء فقرتنا الحالية إلى هؤلاء الذين أكتشفوا أنه ليس بين الأشياء ولا بين البراهين ما هو صحيح ولا يقين ، وإنما كان كل الموجودات ببساطة في يوريبوس يرى بها إلى أعلى وإلى أسفل ولا شيء يبقى ثابتا لحظة واحدة ، (٩٠ -) . والإشارة هي من غير شك إلى أتباع هيراقليطس بين السفسطائيين ، وأهمية هذا النص تأتي من أنه يعمد للمشكلة المعرفية إلى أساس وجودى . ولكن قد يقال إن هذا النص لا يمثل آراء أفلاطون ، ونحن نوافق على هذا ، ولكننا نضيف مع هذا أنه يشهد على أية حال بمقدار اتساع المشكلات التي أدى إليها اتجاه كراهية البراهين وخطورة موقف الشك الذي عكسته الفقرة موضع البحث .

ولعل الكلمات التي يقدم بها سيمياس اعتراضاته أن تكون ذات دلالة أخطر . فهو يرى أن الوصول إلى اليقين في هذه الحياة أمر مستحيل أو هو على أية حال صعب كل الصعوبة (٨٥ ب - ٢) ، وهو ما يكشف عن تشاؤم جنبرى . وسيمياس يتجه نظره إلى أوجه الاختيارات الممكنة في حالة استحالة اليقين : فإما أن نختار واحدا من أبين أصعب المذاهب على التغلب (وهذه ميزة ملية) ، وإما أن نعتد على وحي إلهى . بل إن سقراط نفسه (٦٦ ب - ١٦٧) ، كان قد أشار إلى استحالة الوصول إلى اليقين خلال هذه الحياة ، أى ظالمنا كانت النفس مقيدة إلى الجسد ، أما عن حياة أخرى وعن إمكان اليقين فيها .

قد رأينا أن هذا إن هو إلا مجرد أمل ، ومحاولة البرهنة عليه لم تؤد إلا إلى مجرد إحتلال . وهكذا يسود الشك في إمكان الوصول إلى اليقين كل الحوارات عبارة سيمياس في آخره (١٠٧ - ب) لتأكيد هذا مرة جديدة .

خلاصة :

« فيدون » هي محاورة عدم الحسم فيما يخص طبيعة النفس ، ومحاورة اللاتيقين فيما يخص خلودها وفيما يخص وجود المثل وإمكان اليقين نفسه ، كذلك فإنها لا تقترح منهجا للعلم الفلسفي الذي موضوعه الحقيقة . فواقفها حول المسائل الأربعة الأولى ليست مواقف نهائية ، وهي تقول هذا في وضوح بشأن الخلود ووجود المثل وإمكان اليقين . أما القرار الحاسم بشأن معظم هذه المسائل ، في إطار محاورات التوضيح ، فإنه سيكون من نصيب محاورة « الجمهورية » . أما المأدبة (٨٢٠٩ - ١٢١٢) فإنها ستقدم عرضا « مصورا » للجمهور العريض حول ما اختارت « الجمهورية » من مذاهب حول المثل وحول المعرفة . ثم تأتي محاورة « فايدروس » لتضيف تأكيداً على تصور النفس الثلاثي الذي قالت به « الجمهورية » ، وتستجدد فيما يخص الخلود بتقديم برهان جديد عليه يقوم على أساس استقلال وجود ما يتحرك بذاته واستمراره .

وإلى جانب المذاهب المقررة نهائياً ، هناك « اللهجة » . ولهجة هذه المحاورات الثلاث الأخيرة هي لهجة فيلسوف لم يعد يبحث ، كما كان حاله في « فيدون » ، بل هي لهجة الفيلسوف الذي وجد ، ليست لهجة الفيلسوف الذي يطرق أبواب الفروض ليختبرها ، بل لهجة الفيلسوف الذي يعرض عرض الواتق من حذابه .

لكل هذه الاعتبارات فإن محاورة « فيدون » لا يجب أن توضع على نفس

محتوى هذه المحاور ولا أن تعتبر كحاوره « معتمدة » : إنها ليست
إلا محاوره بحث .

فإذا كان الأمر كذلك ، فإنها لا يمكن إلا أن تكون سابقة ، ليس فقط
على « الجمهورية » وعلى « فايدروس » ، بل وكذلك على « المأدبة » التي تفترض
الاختيارات النهائية التي قامت بها « الجمهورية » .

ورغم أن هذه النتيجة حول مكان «فيدون» ، بالإضافة إلى تلك المحاورات الثلاث
تعد ، في نظرنا ، قوية المعاد بالنظر إلى مجرد الاعتبارات التي سلفت ، إلا أنه من
الواضح أن المسألة مستتصع أكثر على ضوء لحص مفصل للفروق بين «فيدون» من
جانب «الجمهورية» و «المأدبة» و «فايدروس» من جانب آخر ، ونأمل أن
نعود إلى هذا الموضوع في دراسة قادمة .

ملحق ثان

إبراهيم خلود النفس في « فيدون »

تأليف جورج روديه (١)

[تقدم هنا ترجمة لدراسة حول هذا الموضوع لا يزال الباحثون يرجعون إليها رغم أن صاحبها ، وهو من عظام مؤرخي الفلسفة اليونانية في فرنسا رغم قلة إنتاجه ، كان قد نشرها سنة ١٩٠٦ ميلادية . واعتقادنا أنها قادرة على إفادة الباحث والطالب حتى وإن ذهبت شططا في بعض تفسيراتها . وقد حذفنا منها الهوامش وأشرنا في قلب النص إلى مضمون بعضها ، وترجمنا النصوص اليونانية التي كان النص يشملها دون ترجمتها ، وكل ما سيجده القارئ بين قوسين مربعين فهو إضافة منا وبعضه تلخيص للهوامش] .

عدد هذه الإبراهيم ، بحسب معظم المفسرين ، أربعة . وهذا ملخصها . (١) كل صيرورة وكل تغير يحدث من ضد إلى ضد ، وهي التحقيق الفعلي للضد الذي كان موجودا من قبل . وهي يمكن أن تتحقق إما في اتجاه أو في آخر ، لأنه لو كان التغير يتم في اتجاه واحد إذن لانهت كل الأشياء بأن تحتل في وحدة ثابتة ويتبع عن تطبيق هذا المبدأ على التعارض بين الحياة والموت أنه لا يمكن أن يكون هناك

(١) دراسة منشورة في كتابه : Etudes de philosophie grecque ، ص ١٣٨ - ١٥٤ . وهذا الكتاب يحوى أيضا المقالات التي سيظهر إليها المؤلف .

نقط ، كما تدل على ذلك التجربة ، عبور من الحياة إلى الموت ، بل وكذلك من الموت إلى الحياة . وهكذا فليس الموت بالقضاء ، حيث أنه يجب أن تكون نفوس الموقن باقية في مكان ما حتى تستطيع العودة إلى الحياة . هذه الحقيقة أحست بها العقائد الشعبية حول « المائدين » .

(٢) يتبع إدراك الأشياء الحسية معرفة المثل . ولكن هذه المعرفة لا يمكن أن تنتج عن الإدراك الحسي في ذاته ، لأننا حينما نصل إلى المثل ندرك في نفس الوقت أن الأشياء الحسية ليست متناسبة معها . فاكشاف المثل الذي يؤدي إليه الإدراك الحسي يفترض أننا حصلنا على معرفة المثل قبل حياتنا الأرضية ، ويفترض كذلك بالتالي حياة وحياة عقلية للنفس سابقة على وجودنا الحالي .

(٣) التحليل أو التحلل (وهذا هو معنى « يتفكك » و « يتبدد ») لا يمكن أن يصيب إلا المركب . أما البسيط فإنه لا يعمه . والموجودات البسيطة تماماً ولا تطلق هي المثل . أما الأشياء الحسية فهي مركبة وتخضع للتغير . والنفس التي تدرك المثل تظهر بهذا أنها من نفس عائتها (٧٩ د) ، لأن الشيء يعرف الشيء . والنفس ، كالمثال ، بسيطة وخافية على النظر . وتتضح طبيعتها الإلهية كذلك من الوظيفة التي تختص بها السيطرة على الجسد وإصدار الأوامر إليه . وبساطة جوهرها تؤدي إلى استحالة تفككها وإلى اليقين بأنها تبقى بعد الموت .

(٤) كل شيء هو ما هو بسبب اشتراكه في مثال معين . وكل مثال لا يمكن أن يقبل ضده . بالطبع : أي شيء متحقق محسوس يمكن أن يكون كبيراً من بعض النواحي وصغيراً من نواحي أخرى ، ولكن مثال « الكبير » ، لا يمكن أن يقبل على أي نحو مثال « الصغير » ، ولا هذا ذاك . بل إن الأشياء الفردية المتحققة المحسوسة ، التي ينطوي جوهر كل منها بالضرورة على أحد هاتين الصفتين المتضادتين ، لا يمكن لها هي الأخرى أن يقبل بعضها بعضاً . فليس مثال الزوجية وحده هو

الذى لا يمكن أن يقتل مثال الفردية ، بل وكذلك فإن أى عدد زوجى لا يمكن أن يصير فردياً ، وكذلك الثلج ليس أكثر قبولا للدار من قبول مثال البرودة لمثال الحرارة . والآن فإن جوهر النفس هو الحياة التى تحملها حيث ذهبت . فهى بالتالى ترفض ضد هذا الجوهر ، أى الموت . ولما لم يكن هناك من انعدام آخر يمكن للنفس غير الموت ، إذن فالنفس لا تتحطم .

هذه هى حجج « فيدون » بحسب منطوقها . وعلى خلاف رأى الشائع عند الجميع على وجه التقريب ، فإننا نعتقد أن أهم هذه الحجج فى نظر أفلاطون ليست هى الحججة لاختيرة بل الثالثة . والأسباب التى تستطيع أن تبرر هذه النظرة ليست فيما يبدو لنا ، بغير أهمية فيما يخص مسألتى طبيعة النفس وطبيعة المثال وهما أهم من مسألة الخلود . ولنحاول أن نحدد على نحو أدق معنى وقيمة كل واحد من هذه البراهين .

(١) يعتمد البرهان الأول اعتماداً واضحاً على مبدأ هيراقليطس القائل بأن الصيرورة تنحصر فى تتابع الاضداد ، بل إن تطبيق أفلاطون لهذا المبدأ كان هيراقليطس نفسه قد أشار إليه (الشذرة ٦٧ من شذرات هيراقليطس ، وفى ترتيب بايووتر [ويرنت] ٧٨) . ولكن كيف يجب أن نفهم هذا المبدأ ؟ أفلاطون لا يريد يقيناً أن يقول إن ضداً يأتى من ضده ، وأن الموت يأتى من الحياة والحياة من الموت ، بدون أن يكون هناك أى رباط بينهما . فلو أخذنا الحججة على هذا الوجه ، فإنها قد تبرهن على عكس ما يريد أفلاطون أن يخرج به منها أكثر من أن تبرهن على ما يريده . فهو حين يلاحظ أن الجليل يأتى من القبيح ، والعادل من الظالم وغير ذلك (٧٠ هـ) ، فإنه يقصد أن يقول إن الموضوع الذى يكتسب محمول العدل أو محمول الجمال كان غير حاصل عليه من قبل أو كان حاصلًا على ضده ، وكذلك أن الموضوع الذى يكتسب محمول الحياة كان غير حاصل عليه من قبل . وهذا هو المعنى الذى تشير إليه « فيدون » نفسها بعد ذلك (١٠٣ ب : د) .

كما نتحدث من قبل ، أيها الصديق ، عن الأشياء التي لها أضداد ،) . وكما لاحظ
سوزنيل [باحث ألماني من القرن التاسع عشر] من حق ، فإن أساس الحجة
هو أنه لا يمكن تصور التغير بدون شيء يبقى ، وأن تعارض الأضداد في الصيرورة
يفترض كأساس للصيرورة جوهرأ باقيا ليس التحديدان المتضادان [أي الحياة
والموت] إلا محولات له . ولكن ما هو ، في رأى أفلاطون ، هذا الموضوع في
حالة المرور من الحياة إلى الموت ومن الموت إلى الحياة ؟ هل هو الإنسان مأخوذا
ككل ، جسما ونفسا ؟ كلا ، من غير شك . فليس هدف أفلاطون أن يبرهن على
أن الأفراد أنفسهم ، منظورا إليهم باعتبارهم أفرادا ، هم الذين يبرون إلى أبد
الآبدن بتبدلات الحياة والموت . فهل تكون النفس هي هذا الموضوع ؟ ولكن
ألي يكون في قبول أن النفس تستقبل الواحد بعد الآخر عمول الحياة وعمول
الموت مناقضة من البداية للبرهان الرابع الذي يجعل من الحياة الخاصة الجوهرية
للنفس ؟ يمكن أن تتفادى هذه الصعوبة إذا فهمنا الحجة على النحو التالي : كما أن
الشيء الذي يصير جميلا كان من قبل غير حاصل على الجمال ، فكذلك الموضوع
الذي يحى حسداً كان من قبل بلا هذه الوظيفة . ولكننا نرى على الفور أن البرهان
مفهوما على هذا النحو ، لا يؤدي إلى المطلوب منه . فهو يفترض أكثر الأشياء
حاجة إلى البرهان ، ألا وهو أن التمتع بالحياة ليس خاصية للجسد ، كاللون والحرارة ،
ولأنما أنه نتيجة لوجود شيء في ذاته في داخله ، شيء مميز عن الجسد ، وليس
فعل إحياء أو عدم إحياء جنم عضوى بالنسبة له إلا خاصية عرضية أو ، على
الأقل ، وقتية . وهكذا يكون هذا البرهان الأول مقترضا لثالث الذي يجعله ،
من جهة أخرى ، بغير فائدة .

وحتى لو أردنا اعتبار هذا البرهان تدليلا بالمثالة ، وفهمناه على هذا النحو :
كل مرور من ضد إلى ضد له مقابل هو المرور العكسي ، فالمرور من الحياة إلى

الموت ينبغي أن يقابله مرور من الموت إلى الحياة (أنظر ٧١ هـ) ، فإنه لن يترجم هنا أيضا على أن النفس وليس الجسم أو جوهر مادي غامض هو الذى يقوم بهذا المرور .

وكان البعض قد أشار منذ وقت طويل إلى أن هذا البرهان الأول لا يبرهن على المطلوب منه البرهنة عليه : « أن النفس تظل وجوده بعد موت الإنسان وأنها تحتفظ بنوع من النشاط والفكر » (٧٠ هـ) . فالواقع أنه لا يمكن أن نستخلص منه أية نتيجة حول الحالة المضادة للحياة التى تعقبها ، وهو لا يبرهن مطلقا على أن النفس ، وهى على هذه الحالة ، تمتلك النشاط والفكر . بل ويجب أن نذهب إلى أبعد من هذا ونعترف ، حتى مع غض النظر عن هذه الإضافة [امتلاك النشاط والفكر] ، أن النتيجة « إذن نفوسنا ستكون فى هاديس » ، أو : « من الضروري أن تكون نفوس الموتي فى مكان ما » (٧١ هـ ، ١٧٢) لا تتج عنه ، هذا إلا إذا افترض المرء أن النفس جوهر متميز عن الجسد ، أى أنها ، فى نظر أفلاطون ، مثال أو شيء مشابه لذلك .

(٢) الحجة الثانية ، المؤسسة على التذكر ، تفترض هى الأخرى ، وبشكل مصرح به هذه المرة ، نظرية المثل . وأفلاطون ليس هو مخترع مذهب التذكر ، وإنما يجب البحث عن أصوله عند المتحدثين فى أمور الآلهة أو الفلاسفة القدماء الذين اعتقدوا فى تناسخ النفوس ، وخاصة عند أمبيدوقليس . ورغم هذا لحتى لو أن أفلاطون لم يكن قد وجده عند السابقين عليه ، فليس من المشكوك فيه أن ضروريات مذهب كانت ستوجهه إليه . وقد حاولنا ، فى مقالة سابقة [عن تطور الديالكسيك عند أفلاطون] ، أن نثبت أن مذهب التذكر هو الفرض السابق اللازم لنظرية المثل ، وأن أفلاطون لا بد قد تصور هذا وذاك معا . « وفيدون » تقول لنا صراحة (٧٦ هـ) إنه يجب أن تقبل معا أو أن ترفض معا نظرية المثل .

ومذهب التذكر : « إنها نفس الضرورة التي تقضى بوجود هذه الأشياء وبوجود نفوسنا قبل أن تولد، أما إذا لم تكن تلك موجودة فلن تكون هذه موجودة » . فالواقع أنه لا يمكن تفسير معرفة المثل بالإحساسات أو بعمليات الفكر الحسي . فمثال المساواة ، مثلا ، تصوره في ذهننا بعد أن نكون قد رأينا أشجاراً متساوية وأحجاراً متساوية ، ولكن على حين أن الأشياء المتساوية تبدو أحياناً غير متساوية بل ويمكن أن تكون كذلك عندما نقارنها بأشياء أخرى غير تلك التي قارناها بها ، فإن المساواة في ذاتها لا يمكن أن تصير غير متساوية . إذن ففرقة مثال المساواة لا تنتج عن إدراك الأشياء الحسية .

وهذه الحجة تتضمن حجة أخرى : فنحن قد ميزنا بين المساواة في ذاتها والأشياء المتساوية ، ولكن كيف لهذا التمييز أن يكون ممكناً إذا نحن لم تذكر أننا قد تأملنا سابقاً المساواة في ذاتها ؟ فالعلاقات التي نقررها في التجربة بين الأشياء الحسية ليس لها من دور إلا دور تذكيرنا بالعلاقات الضرورية على مستوى الأشياء العقلية (انظر ٧٣ ج إلى ١٧٧) .

وعلى أية حال فإن برهان التذكر لا يؤدي ، كما هو حال البرهان الأول أيضاً ، إلى النتيجة المطلوبة ، حيث أنه لا يخرج منه أن النفس لا تتوقف عن الوجود بعد هذه الحياة . فن أجل الوصول إلى هذه النتيجة يجب ، كما يقول سقراط ، أن تربط حجة التذكر إلى حجة الإحساس (٧٧ ج) . لأنه إذا كانت النفس توجد قبل الحياة في جسد ، وإذا لم يكن يمكن لها أن تأتي من شيء آخر إلا من الموت ، فإنه من الضروري أن تستمر في الوجود ، بعد أن تكون قد غادرت الجسد ، لكي تستطيع أن تعود من جديد إلى الحياة .

والحق أن التذكر ، كما أشار إلى ذلك بعضهم من قبل ، لا يستخدم إلا في استحكال تبرير ما كان قد أعلن من قبل على أنه نتيجة واجبة عن الحجة الأولى :

ألا وهو أن وجود النفس بعد الموت سيكون مصحوبا بالقدرة على الفكر كما كان حالها في وجودها السابق . وعلى هذا ، فإن البرهانيين ، بحسب قصد أفلاطون ، لا يكونان إلا برهانا واحداً يمكن تلخيصه فيما يلي : إعتقاداً على القانون العام للتغير والصيرورة ، فإن حالة النفس بعد الحياة الجسدية مشابهة لحالتها التي سبقت هذه . ولكن مذهب المثل يتضمن أن النفس ، قبل اتحادها مع الجسد ، قد تأملت العالم العقلي . فيجب بالتالي أن يكون الأمر كذلك أيضاً بعد الموت .

فمن المحتمل إذن أن الحجتين ليستا في نظر أفلاطون إلا حجة واحدة في الواقع وأن هذا هو المغزى الذي أراد أن يكون لهما . ولكن الصعب هو قبول أنه اعتبر هذه التركيبة مؤدية إلى النتائج المطلوبة . فإذا كانت الحجة الأولى لا تبرهن على أن الذي ينتقل من الحالة التي نسميها حياة إلى الحالة التي نسميها موتاً ، ومن هذه إلى تلك ، يمكن أن يكون شيئاً غير الجسد ، فإن الحجة الثانية لا تبرهن بدورها على أن الفكر ليس خاصية للمادة ، وأنه إن يكن أدوم من الجسد العضوي الذي يحمل فيه مؤقتاً ، فإنه ليس مع هذا خاصية للتغير وللفناء . وهكذا فإن البرهان لا يزال غير كامل ، وأفلاطون نفسه إهتم بالإشارة إلى ذلك ، حيث أن سيمياس ، وكذلك كليس الذي يمدح سقراط فراسته ، ليسا بعد مقتنعين بأن النفس لن تبدد وأن تتحلل (٧٧ د) . فلكي يكتمل البرهان يبقى إثبات أن النفس التي عرفت ، في وجودها سابق ، الأشياء المعقولة ، لها نفس طبيعة هذه الأشياء وأنها بالتالي ، مثلاً ، بسيطة وغير جسمية . وهذا هو هدف الحجة الثالثة .

(٣) والمبدأ الذي تقوم عليه هذه الحجة هو أن الشيء يعرفه الشيء . وقد كان هذا الرأي ، الذي قال به بعض الفلاسفة الطبيعيين وخاصة أجيودقليس ، منتشرأ إلى حد كبير . ويضعه ثاوفراسطس [تلميذ أرسطو والمؤرخ لتاريخ الفلسفة السابقة عليه] في عداد أكثر طرق النظر شيوعاً وعموماً . وعلى العكس من هذا

الرأى قال آخرون بأن الضد يعرفه الضد . وكلتا النظريتين كانتا تتضمنان الإحساس الغامض بواحد من أخطر الإعراضات التى يمكن أن تقام ضد المذهب التجريبي وحلا ساذجا له .

ذلك أن كل نشاط للموضوع على الذات يتضمن أن لدى الذات القدرة على تحمله ، والعقل ما كان يمكنه أن يستقبل خصائص الأشياء إن لم يكن كان قد احتواها من قبل على نحو أو آخر . والنظرية الأفلاطونية فى الإحساس قريبة من نظرية أمبيدوقليس . فأفلاطون يقبل هو الآخر أن الشيء يعرفه الشيء ، وعلى الاخص أن عضو الإبصار من نار («السفطاني» ، ٢٦٦ ، ح ، « ثياتيتوس » ، ١٥٦ د ، « طيماوس » ، ٤٥ ، ب) . فإذا لم تكن العين تحتوى فى داخلها على شئ من ضوء الشمس فإكان يمكن لها أن تبصر (« الجمهورية » ، ١٥٠٨) .

وكذلك فلو لم تكن هناك قرابة بين النفس والمثل وبين العقل والمقول ، لما كان من الممكن تفسير إمكان العلم . فالعقل الذى يدرك الموجودات الخالدة هو نفسه خالد وإلهى (« فيدون » ، ٧٨ ب وما بعدها ، ٨٠ ب) . وما يكون جوهر ذات كل واحد منا ليس فقط مشابها للأشياء الإلهية (« القياس الكبير » ، ١٣٣ ح) ، بل إنه كذلك كائن إلهى بالفعل (« القوانين » ، ٩٥٩ ب) ، هو دايمون [أو جنى] يسكن الإنسان (« طيماوس » ، ١٠٠ - ح ، « فايدروس » ، ٢٤٦ د) . فلو لم تكن نفس الحكيم على قرابة مع المثل ، فما كان يمكن لها أن تصل إلى إدراك الخير والجمال ، باختصار كل ما هو خالد وكامل (« الجمهورية » ، ١٥٠٩ ، ٦١١ د - هـ ، ٤٩٠ ب ، « طيماوس » ، ١٩٠) ، وما كان يمكن لها أن تحوز ملكة رسم صورة المثل وتصور المثل الخالصة وفى ذاتها ، وما كان يمكن لها ، وبغير أية مشاركة من الإحساس ، أن تذهب إلى صيد الوجود (« فيدون » ، ٦٦ ح ، د ، « ثياتيتوس » ، ١٨٧) .

ولكن ما هو مدى قرابة النفس هذه مع المثل ؟ هل يجب إعتبار أنها هوية ، أم تماثلية (analogie) أم مجرد تشابه ؟

ثبت محاوره « السفسطائي » ، في فقرة شهيرة دافعنا في المقالة المشار إليها عن تفسير لها هو الذي نتمسك عليه هنا ، أن المثل ليس فقط موضوعا للفكر ولكنه كذلك فكر وذات [الذات في مقابل الموضوع] . وما من شك أن الموضوع في المعرفة يبقى [في « السفسطائي »] سابقا على الذات [العارفة] ، ولكنه سبق منطقي فقط : فكل معقول يقابله عقل . ولنسر إلى أبعد من هذا : فكل معقول تقابله نفس حيث الفكر لا يمكن أن يتحقق إلا في النفس وحسب (« طيماسوس » ، ٣٠ ب ، « فيليبوس » ، ٣٠ ح) . وهكذا فإن للمثال حركة وحياة وفكراً ، وهي نتيجة كانت متضمنة بالفعل في تعريف « الموجود الكامل » (ontos on) الذي كان أفلاطون قد وضعه قبل ذلك (« السفسطائي » ، ٢٤٧ أ) : الوجود هو ما يميز ملكة الفعل والإنفعال .

وكان البعض قد ادعى أن هذا التعريف لا ينطبق على المثل قائلين بأنه إما تعريف مؤقت والهدف منه الجدل ، وإما بأنه يخص النفس التي يكون أفلاطون قد نقل إليها الحقيقة التي نزحها عن المثل . وقد أظهر تسار (Zeller) ضد الأول منه هذين التفسيرين حججا قوية تبدو لنا حاسمة ، أما التفسير الثاني فقد ناقشناه نحن أنفسنا في المقالة المشار إليها . فلم نطلع أفلاطون عن المثل حقيقة أسبقها على النفس ، إنما هو ، على العكس من ذلك ، أرى حقيقة المثل بأن أضاف إليه حقيقة النفس . وقد فسر أفلاطون فكر أفلاطون نفسيا مخلصا حينما قال : « كل معقول من المعقولات هو عقل ووجود » (التاسوعة السادسة ، الفصل الثاني ، الفقرة ٢٠ ، الخامسة ، الفصل الرابع ، الفقرة ١) . وكذلك كتب أرسطو ، حينما كان يؤلف محاوره « أوديموس » التي جاذب تشابها مع « فيديون » ، نظر

المؤرخين ، وكان لا يزال تحت تأثير المذهب الأفلاطوني ، أن النفس هي روح
حن مثال .

ومن جهة أخرى فإن المبادئ الجهورية للمثال هي نفسها مبادئ النفس
الجهورية . فأرسطو يكرر مرات عديدة في « الميتافيزيقا » أن مبادئ المثال هي
الوحدة والثباتية غير المحددة ، وهذه الشهادة تعكس نظرية المثال — الأعداد ،
بوصف آخر صورة للمذهب أفلاطوني . ولكن ههنا يمكن من التواضع التي ذهبت
أفلاطون إلى كسائه فكره بمصطلحات فيثاغورية فإنه بهذا لم يغير أي واحدة من
خصائصه الجهورية . ولدينا الدليل على ذلك في محاوره « فيليبوس » ، حيث نرى
هنا التحول بالذات يتم . فنحن نقرأ في هذه المحاور أن المثال ، الذي يوجد في
كل واحد عناصر متعددة ، هو وحدة التمدد وهو مثلاً عدد ، وكذلك أن المثال
خليط من المحدود وغير المحدود . وثبت محاوره « المفسطاشي » ، من وجهة نظر
مختلفة بعض الشيء ، أن هناك في كل مثال ، أو في كل جنس ، وجود ولاوجود
أو الذات ، و « الآخر » . ذلك أن كل جنس يتكرر في أنواعه : فإذا كانت
الحركة مثلاً في الوجود ، فإن الوجود ، بمعنى ما مختلف ، في الحركة ، فهناك بالتالي
بحسب كل جنس كثير من الوجود . ولكن حيث أن جنس الوجود ليس هو
أنواعه ولا هو الاجتناس المشاركة له ، وحيث أن هذه متميزة عنه ، فإنه يكون
هناك كثير من اللاوجود . ونستطيع من هنا أن نستخلص أنه إذا كان المثال
نفساً ، فإن النفس بدورها تكون مثلاً . ذلك أن النفس ، كالمثال ، عدد ، وهي
مثله مكونة من الحد ومن اللانهاية ، من الوحدة والثباتية ، من « الذات »
و « الآخر » . ونستطيع هنا كذلك أن نستفيد بأرسطو : فهو يقول (في النفس) ،
٤٠٤ ب ١٩ وما بعدها) إن أفلاطون كان يذهب في محاضراته عن الفلسفة ،
إلى أن العقل والعلم وغير ذلك لهم بعض الأعداد كبادئ ، لأن الأعداد ، هذه ،

حيث المادي، وهي المثل أنفسها، ولكن هذه الإعداد يفرضها مكونة من بعض
 العناصر، إلا ومن الوحدة والتكثيف، وهذه العناصر هي أيضا، بحسب أفلاطون،
 عناصر الأعيان. ولكن العقل والعلم وغير ذلك ملكات مرفقة. ومما عادت
 الأعيان التي تكونها هي أيضا عناصر المثل والأشياء، فإنه نتج عن ذلك أن
 الشيء يمزج الشيء.

ولكننا نستطيع ألا نخرج عن مؤلفات أفلاطون وأن نجد فيها ما يؤيد نفس
 هذه النتيجة. وسيكفي أن نذكر بقرة محاورة «طيماوس» الشيرة (٢٤ -
 وما بعدها) التي تحدد النحو الذي كون عليه الصانع نفس العالم. ولم يضيف
 إكسينوقراطيس [خليفة أفلاطون على رأس الأكاديمية] شيئا إلى هذا (وما كان
 باستطاعته أن يضيف شيئا) حينما عرف النفس بأنها عندئذ يتحرك. صحيح أن
 «طيماوس» تدخل في تكوين النفس الجوهر الجسمي المنقسم، وهو ما لا يستطيع
 المثال أن يقبله. ولكنه ليس مؤكداً أن هذا الجوهر جوهر جسمي فعلا، وأنه
 عكس بالأحرى شيئا مشابها لما أسماه مايرانش [فيلسوف فرنسي من القرن السابع
 عشر الميلادي] بالإمتداد العقل. والذي يدعونا إلى هذا الإقراض هو التمييز
 الخاصة بالـ *ousia gignomenê* نفسها. فالتغير والامتداد الجوهريين يجب
 أن يكونا مختلفين عن التغير والامتداد الماديين. أو ليسا عنصرين من عناصر الجزء
 الخالد من النفس، أي الفكر والعقل؟

ومما يمكن أمر تردد أفلاطون حول هذه المسألة، أو حتى، إن شاء البعض،
 تأمر تناقضه بشأنها، فإنه يبدو جليا أن البساطة والخلود ليسا في النهاية عنده
 إلا للعقل وحده. فليس هناك من نتيجة غير هذه تستخلص من حجة فيدون،
 التي لا يمكن أن تخص في النفس إلا التشابه فيها مع المثال [وهو العقل]. ولنا

في عروق إلى نصوص تؤكد هذا التفسير . فبعض النظر عن تلك النصوص التي تعود
للوقت هل أنه تحرر النفس وقد بعد عنها أخيراً تأثير الحس والذات والرياح
والإنفعالات وكلها تأثيرات سيئة ، فإن « طيبساروس » يقول (٤٢ : ٦٩ - ٨٠)
إن الإنفعالات والرغبة لا يمان النفس إلا عندما تلغى الجسد ، وبحسبه
« الجمهورية » (٦١١ ب) فلعرفة الجزء الخالد من النفس يجب إغفال الإحساس
وأن توجه النفس بذاتها نحو الفلسفة ، أخيراً فإن محاورة « السياسي » (٣٠٩ - ٣١٠)
تسمى العقل « الجزء الخالد من النفس » . ويمكن في الحق أن يكون من السهل
الإشارة إلى نصوص (خاصة في « فايدروس » ، ٢٤٦ ، وما بعدها) تعارض
هذه النصوص السابقة ، كذلك فإنه يمكن بيان أن هذا التفسير لا يتوافق لأمع
أفكار أفلاطون حول الجزاء والعقاب المستقبليين ولأمع البحر الذي يعرض عليه
أصل اتحاد النفس مع الجسد وأسبابه وذلك في معظم الأساطير التي يحدث أنه
يعالج فيها هذا . ولكن هذه الصعوبات والتناقضات ما كان يمكن تقريباً لأفلاطون
أن يتجنبها . فلول النفس في الجسد وتأنجه يظلال في مذهبه سرا من الأسرار .
ذلك أن مفهومه عن « المثال - النفس » وعن « النفس - المثال » كان يؤدي
منطقياً إلى مذهب الجواهر المنفردة (monadisme) ، هذا من جهة ، ومن أوجه أخرى فإنه
المعارضة الشديدة التي كان أقامها بين المحسوس والمقول ، والتي كانت أساس نظرية
المثل ، كانت تتضمن المذهب الثنائي الذي ظل دائماً أحد الخصائص الجوهرية
للتفكير الأفلاطوني .

ولكن لا يجب أن يستنتج من هذا ، كما فعل البعض ، أن أفلاطون لم يمتد
في خلود الشخص ، فمفاده أن خلود العقل هو من غير أدنى شك خلود شخصي .
ومن الصعب تصور الكيفية التي يوفق بها بين خصائص المثال والشخصية ، ولكن
إذا كان المثال عقلاً ، كما أن العقل مثال ، فإنه ليس لأحد أن يرفض اعتبار مذهب

سماخا إلى الوعي ، بداية الشخصية . بل وهناك ما هو أكثر من ذلك : فالمقل يفتي عند أفلاطون السند الوحيد للوعي . وليس لنا أن ندهش لذلك . فظم المتفكرين القدماء [اليونانيين] أعطوا صفات تتضمن الشخصية لأشياء كانوا قد تنفوا عنها شروط الشخصية . فبدون الكلام عن الخصائص التي لا تخرج باريمنس على إيمانها في « وجوده » ، فإن أرسطو ينسب إلى الحركة الأولى اللذة والسعادة إلى جانب الفكر (أنظر على الخصوص « الميتافيزيقا » ، المقالة الأولى ، الفصل السابع ، ١٠٧٢ ب ١٧) ، و « القدرات » (dunameis) الإلهية في مذهب فيلون هي في نفس الوقت موجودات غير شخصية ، أي عقول (logoi) ، وهي كذلك أقوى شخصية بحسب التراث الديني ، ويهب أفلوطين النفس وعيا بذاتها مشابها لروحنا (التاسعة الرابعة ، ٤ ، ٢٤) على حين أنه يرفض لها التفكير والذاكرة والحساسية . وإذا كان البعض يشك في أن أفلاطون كان يمكن أن يأتي عليه أن يفعل مثل هذا ، فإننا سنشير إلى فقرة من معاودة « خارميدس » ، التي أعتمد عليها خطأ [البعض القائلون بأن أفلاطون لم يعتقد في الخلود الأشخاص] كسند ملوقفهم ، والتي نقرأ فيها نصاً أن معرفة الذات للذات يعني إتلاكها لم العلم (١٦٥ ب وما بعدها) ، أي معرفة المثل . وهكذا يظهر أمامنا إمكان إثبات هوية النفس ، وقد اختزلت إلى مجرد العقل الخالص ، مع المثال وذلك بغير تحفظ .

ولكن هذه النتيجة تثير عدداً من المشكلات : فالأسباب ، كما يقول تشر ، التي كانت قد دعت أفلاطون إلى فصل المثال عن الظاهرة الحسية أجبره كذلك على تمييز النفس عن المثال . فأنفس شيء مشتق ، أما المثال فكيان أصلي ، والنفس جبروتية ، أما المثال فكلّي ، وأخيراً فإن المثال كائن كونا مطلقاً أما النفس فليست بخلا مجرد مشارك في الوجود الحقيقي . وكأن المثل بعضها خارج البعض (هذا

وإن كان أهلها علوا متعصباً في الأجل ، وجميعها متضمنة في المثال الأجل ، فهذا على أقل تقدير) ، وكما أن العالم الحسي يوجد منفصلاً عن المثل ، فكذلك النفس هي متميزة في نفس الوقت عن المثال وعن الظواهر الحسية . والنفس ، كما يضيف روده (Rohde) ، ليست مثالا وليست لها علاقة مع مثال الحياة إلا كعلاقة الظواهر مع مثلاً . كل ما في الأمر أنها أقرب إلى المثل من أي شيء آخر من غير المثل ذاتها . وللجسم عليها تأثير شديد يصل إلى ادخال شيء يقرب من الطبيعة الجسمية فيها (« فيدون » ، ٨١ ، ٥٨٣) . وهي ليست ثابتة كحال المثل التي حُثِرَ منها بدون أن تكون من نفس نوعها ، أخيراً فقد يدعى البعض أن أفلاطون انتهى إلى وضع تمييز فاصل بين النفس والمثال حيث أنه يجعل من النفس شيئاً مركباً ، وذلك ليس فقط في « طيماوس » بل وكذلك في « الجمهورية » . (٦١١ ب) .

ولكن هذه الإختبارات لا تبدو لنا قاطعة . يقال إن النفس مخلوقة على حين أن المثال خالد . ولكن أحد شيئين : إما أن أرسطو قد أساء فهم أفلاطون إلى حد قريب وإما أن أفلاطون قد قبل وجود خلق منطقي للمثل ، وأليس هذا هو طريقة الخلق الوحيدة المناسبة للنفس بالنظر إلى خلودها ؟ وقد يقال إن « طيماوس » يتكلم عن بداية النفس والعالم . ولكنه من المفكوك فيه كثيراً أن تؤخذ المحاوراة بالحرف فيما تقوله حول هذه المسألة . فكل المفسرين التذماء لأفلاطون اتفقوا فعلا على أنه لم يفترض وجود بداية للعالم الا بطريقة مصطنعة للمرض .

أما عمومية المثال وفردية النفس فانهما لا يقيمان بين المثال والنفس فضلاً عن غيرها . ذلك أن المثل ، وهي الموهوبة الحركة والحياة والفكر ، موهوبة أيضاً الشخصية والوعي لنفس هذا السبب . هذا أولاً ، ومن جهة أخرى فانه ما أبعد أن تكون السموية هي الخاصة الجهورية للمثل . فقد حاولنا في مقالة

أخرى [حول تطور الجدل الأفلاطوني]، إثبات أن الخاصية الجوهرية للمثال ليس هو العمومية بل هي الضرورة التي تجمع إلى بعضها البعض عناصره المتحدة، أي أنه ليس «ما صدق» المثال بل «مفهومه». فليس المثال عاماً وكلياً إلا لأنه بسيط، وهو أكثر عمومية كلما كان أكثر بساطة. والنفس ليست إلا مثالا أكثر تعقيداً وليس المثال إلا نفساً أكثر بساطة، أو فنقل على نحو أفضل: إنه المثال كائن عقلي راع، أما النفس فهي إحدى الكائنات العقلية. وفيما يخص تأثير الجسم على النفس، فإنه لا يبدو أنه يحس النفس ذاتها إذا تكلمنا بدقة، أي باعتبارها العقل، وهو الذي يجب أن يعتبر هو وحده خالداً وأنه هو والمثال سواء. ويمكن الرد بسهولة على الإعراض القائل بأن المثال أصلي أما النفس فمشتقة، بأن المثال ذاته كائن مختلط وأنه بالتالي ليس أصلياً بالاطلاق. لهذا فإنه لا يجب أن ندهش من أن أفلاطون يتكلم حيناً عن بساطة النفس وحيناً آخر عن تعقدها أو عن كونها. فليست النفس بأكثر ولا أقل بساطة من المثال. وهي تحتوي كالمثال على الحد واللا محدود، على الذات، و«الآخر»، وهي لها، كالمثال، مفهوم، [بالمعنى اللغوي]، ولكن هذا «المفهوم» (comprehension) ليس عتبة أمام بساطة النفس العاقلة بقدر ما أنه ليس عتبة أمام بساطة المثال. ففي هذا وتلك عوارض وعلامات رغم أنه ليس فيهما أجزاء. فلذا هو تنوع التكوين [أو التركيب] الوحيد المناسب مع طبيعته المثال والنفس، ولا شك أن هذا هو الذي تسميه الجمهورية «بالتركيب الأبدع». فهو أجملها وأصلها لأن عناصره يجمع بينها رباط الضرورة، ذلك الذي تتكلم عنه محاورة «مينون».

وهكذا فإننا نلتخص هذا البرهان الثالث على النحو التالي: العقل يترض، أو بالأحرى يطلب، عقلاً، والموضوع ذاتاً. وهذا العقل، وهو غير المعقول بالكلية، يجب أن يكون بسيطاً وخالداً كالمثال. وفيما نحن في هذه النظرية العقل

ويوضح النظر عن الصعوبات التي يثيرها هذا التصور حينما يتعارض مع تصور
 المحسوس وتصور المادة باعتبارها شيئاً في ذاته ، فإن الحجة في ذاتها سليمة تماماً ،
 والحق أنها أول برهان دقيق تلقاه في فيديون . وحجة الاتحاد تفترضه ، أما
 حجة التذكر فلأنها تبرهن على وجود النفس السابق وليس على خلود النفس على
 أي نحو . وهكذا فإن آراء تسلسل بخصوص الصحيح الثلاث الأولى التي ترى فيها
 مراحل متعددة لبرهان واحد وآراء يونيتز التي ترى فيها حجتين منفصلتين لكل
 منهما قيمة ، لاهذه ولا تلك تبدو لنا مقامة على أساس قوى . فالبراهين الثلاثة
 منفصلة كل منها عن الآخرين ، وذلك إذا وضعنا جانباً النقطات التي يجب
 إصدارها حول البراهين الأولين ، ولكن هذين لا يمكن أن يكونا مقبولين
 إلا إذا كان الثالث مقبولا . فهما يفترضان ، وقد أدرك تسلسل هذا محققاً ، أن النفس
 الإنسانية جوهر متميز عن الجسد ولا يأتى عليها تكون أو تحطم . ولكن في
 هذه الحالة ، ماذا يمكن أن تكون إن لم تكن مثلاً ؟

(٤) الحجة الرابعة ، التي قارنها البعض بالحجة الوجودية [أو الاطولوجية
 جوهرية التي تثبت الوجود من مجرد تصور الوجود] ، تحاول استنتاج خلود النفس
 من طبيعة جوهرها نفسه : فالتصور لا يمكن أبداً أن يتحول إلى ضده ، ولا يمكن
 شيء تنتمي إلى جوهره خاصة معينة أن يقبل الخاصية المضادة . ولكن الحياة
 تنتمي إلى جوهر النفس التي لا تستطيع ، بالتالي ، أن تقبل ضدها ، أي الموت .
 وقد قارب بعضهم ، محققين ، هذه الحجة مع حجة محاورة فايدروس (٢٤٥هـ ،
 وقارن القوتانيين ، ٨٩٤هـ ، ٨٩٥هـ ، ١٨٩٦) حيث يلاحظ أفلاطون أن
 النفس ، مادامت موهوبة الحركة ، بحسب جوهرها ، ومادامت تبدأ كل حركتها
 يجب أن تكون خالدة . والواقع ، كما تشير فقرة السخطاني ، إلى أن شرفاً إليها ،
 فإن الحركة والحياة والفكر تتجاوز ممّا في جوهر النفس ، أو الأخرى إنما النفس

ذاتها . ولكن إذا فهمنا الحجة على هذا النحو ، فما هي قيمتها ؟ الغريب أن المؤرخين يرون فيها البرهان الحاسم الآخر في نظر أفلاطون ، وكذلك أيضاً أضعف البراهين . ولأنه يبدو لنا صعباً أن نقبل أن أفلاطون نفسه اعتبره برهاناً مؤدياً إلى النتائج المطلوبة . لأنه من اليسير أن نترض ، مستخدمين نفس الأمانة التي استخدمها هو : النفس لا يمكن لها ، وهي التي جوهرها الحياة ، أن تصير ميتة مع بقائها نفساً ، تماماً كما أن الثلج ، الذي جوهره البرودة ، لا يمكن أن يصير ساخناً مع بقاءه ثليجاً . ولكن كما أن الثلج يمكن أن يتوقف عن أن يكون ثليجاً وأن يصير ماء ، فكذلك النفس يمكن أن تتوقف عن أن تكون نفساً . بعبارة أخرى: فكما أن الشيء (substance) الذي سينتقل فيه الثلج والبرودة يمكن أن يصير ماءً وحاراً ، فكذلك الشيء الذي تنتقل فيه النفس والحياة يمكن أن يصير ميتاً . أفلاطون توقع هذا الاعتراض وجعل أحد الحاضرين يعبر عنه (١٠٣) قائلا : ألم يقل إن الاعداد تتابع ويولد بعضها من بعض ؟

ويجب سقراط هذا على نحو التقريب : لقد كنا حينذاك ننظر في أمر الأشياء التي تتحقق فيها الاعداد ، وقلنا إن الموضوع الذي قد يميز خاصية كان قد حاز من قبل الخاصية المضادة . أما الآن فإننا نتحدث عن الاعداد أنفسها . فنحن لا نتكر أن عدداً زوجياً من الأشياء يمكن أن يصير فردياً إذا أضيف إليه العدد واحد ، بل إن الزوجي نفسه يمكن أن يصير فردياً . فليس الثلج المادى المحسوس هو ما لا يمكن أن يقتل الحرارة ، إنما هو مفهوم الثلج ، أي الثلج في ذاته . وهكذا فإن الحجة لا تكون مقبولة إلا إذا لم تكن النفس خاصة لموضوع ، أي إلا إذا كانت شيئاً في ذاته ، وإن يكن غير محسوس ، أي إلا إذا كانت مثلاً . لأن فالحة الرابعة ، كالمجتبين الأولين ، نفترض الثالثة .

وصحيح أن أفلاطون يضيف مباشرة أن الاعداد المجردة والتي هي في ذاتها

ليست هي فقط ما لا قبل بعضها بعضا ، وإنما كذلك الأشياء التي جوهرها هذه
الاحتذاء (١٠٤ ب) ، وهو هنا ويصدد هذا يستخدم أمثلة التلويح والنار . ولكن
أحد شيئين : أما أن هذه الإضافة تعارض معارضة جلية الإجابة التي أجيب بها
على الاعتراض الذي قدمه أحد الحاضرين ، وأما أنه يجب أن نفهم النار والتلويح
على أنهما النار والتلويح في ذاتهما أو مثالا لها وأن نفهم ، بصفة عامة ، ما يقبل
التقدم ، [وهو تعبير موجود في النص المذكور] على أنه يعني أكثر المثل تحققا
(les plus concrètes) التي تتجلى مثلا أخرى أكثر منها بساطة . هذه الإضافة
مفهومة على هذا النحو لا يمكن أن يكون لها غير هدف واحد : التذكير بأن هناك
درجات في التقدم في « مفهوم » المثل ، وأن غنى « مفهوم » النفس الإنسانية لا ينجم
من أن تكون مثالا .

إذا كان لهذا التفسير قوة وكان له ما يبرره ، فإنا لا يجب أن نعتبر النتيجة
الراهبة في « فيدون » ، البرهان الذي يلخص كل البراهين الأخرى ، و « الوحيد
الذي يتعدى مجال الاحتمال » [ليصل إلى مرتبة اليقين ، وهو رأي نيسلر] ، وأن
أفلاطون يعتبره برهانا كاملا حاسما [وهذا رأي جروميرتز] ولا يمكن نقضه ،
ليس هذا فقط بل ولا يجب علينا كذلك أن نرى فيه أكثر من مجرد دليل
(corollaire) تابع للبرهان الثالث . فهذا البرهان هو الأساس المشترك لكل
البراهين ، ويمكن بيان ارتباطها معاً على النحو التالي : (١) المثال يفترض نفسا
تكون الذات الذي موضوعه المثال . هذه النفس لا يجب أن يكون لها من جنس
الإثال . وهي يجب أن تكون بسيطة ، أي بلا أجزاء ، جالسا في هذا كبحال
المثال ، وبالتلخيص خلاصة . (٢) ولا يجب أن النفس مثالا لا يمكن ، كما هو
حال الأشياء المحسوسة ، أن تصبح للنفس لما يكون جوهرها ، فهي أنها لا يمكن أن
تستقبل الموت . (٣) التذكير يبرهن على وجود معرفة بالمثل سابقة على المعرفة

الحسية : ولكن الذى يعرف المثل هو مثال . إذن فليس الجسد هو الموجود
أهلا . (٤) النفس ، باعتبارها مثالا ، أى شيئا فى ذاته ، ليست مجرد خاصية
[لشيء آخر] ، إنما هى ، على العكس من ذلك ، جوهر (substance) ، هى
الموضوع الذى يتماثل عليه ، بدون أن يجرى تعديل على جوهرها (essence) ،
المرحان المتضادان : حياة فى الجسد وحياة بغير الجسد .

وهكذا فإن كل الحجج المنطقية فى «فيدون» تفترض الحجة الثالثة ، وهذه
تستلزم استبعادا مشروعا من نظرية المثل . ويقرر تسلاز بحق أن هذه الحجج
تتبع جميعا من فكرة واحدة : «الوعى بالمثال . . . جوهر النفس الإنسانية» ،
ويشير بونيتز إلى أن مذهب المثل يعرض أو يذكر به عدة مرات وفى أجزاء
حاسمة من المحاور . فهو يظهر خلال البرهان الأول باعتباره الفرض الضرورى
لتفسير المعرفة ، وعندما يشرع سقراط فى تنفيذ رأى الشائع الذى يعتبر النفس
وكانها إنسجام الجسد فإنه يقرر أولا أن محدثيه متفقون معه على المبدأ : ألا هو
مذهب المثل ذاته ، أخيرا فإن رواية تطور فكر سقراط ، الذى يسبق الحجة
الرابعة ، يفضى إلى مذهب المثل . ولا يمكن ، فى محاوره أعتنى مؤلفها بصياغتها
كمحاورة «فيدون» ، أن نرى فى التأكيد على هذا التكرار مجرد نتيجة
للمصادفة .

وهكذا فليس البرهنة التى تقدمها «فيدون» من قيمة لإثبات القيمة التى لنظرية
المثل وهى التى تستلزم منها . ولهذا السبب نفسه فإن تلك البرهنة فى نظر أفلاطون
نفس القيمة تماما التى تتمتع بها أكثر مبادئ مذهب جوهرية . وهذا هو على أية
حال ما يصرح به هو : فعندما يعلن سيمياس (١١٧) ، بعد آخر حجة ، أنه
يقبى على بعض الشكوك ، فإن سقراط ينصح بالعمل على تعميق البحث فى «الفروض
الأولى» ، وذلك ، فيما يقول لمن كانوا حوله ، بالدير وراء البرهان . ولكن ماذا
يمكن أن تكون هذه الفروض الأولى إن لم تكن نظرية المثل ؟

ومن الممكن أن يكون أفلاطون قد أخذ اعتقاده في الخلود من مفكرى الدين
 حو عن الديانات السرية . ومن الممكن أيضاً ، ألا تبرهن حجج دفيدون ، على
 ما كان المطلوب منها البرهنة عليه ، [رأى روده] . ولكنه بما لا يمكن الحاجة
 فيه أنه إن نحن قبلنا نظرية المثل فإن هذه الحجج تصبح مقبولة وتؤدي إلى النتائج
 المقصودة ، وأنه إذا كان صحيحاً أن التصورات الدينية القديمة أوحى إلى أفلاطون
 بعقيدة الخلود فإنه لا يقل عن ذلك صحة أنه أخذ هذه العقيدة لنفسه مؤسساً لها
 تأسيساً قوياً بقدر قوة تأسيسه لأهم مذاهبه . ومن هذه الوجهة للنظر فإنه يكون
 قد برهن على خلود العقل برهاناً سليماً .

حول التأريخ المصرى الاعتبارى *

الأمة المصرية هى أول أمة بين البشر قسمت السنة إلى ٣٦٥ يوما فى تقويم يعتمد على ظهور نجم الشعرى عند الفجر فى أول شهر تحوت. ولكن التقويم الرسمى كان لا يهتم بالسنة الكبيسة ، فكان يفقد كل أربعة سنوات يوما بالقياس إلى التقويم الشمسى ، رغم أنهما كانا يذكأن معا فى الأصل فى وقت واحد فى أول كل ١٤٦٠ عام شمسى و ١٤٦١ عام رسمى. وقد حدث هذا مؤكداً عام ١٣٩ ميلادية ، وهكذا فإنه بمضاعفة عدد ١٤٦٠ نعرف أن نظام التقويم المصرى كان قائما عام ٣٠٥٩ قبل ميلاد المسيح . وهو أمر محتمل كل الاحتمال لأن الدولة المصرية ذاتها كانت قائمة حوالى هذا الوقت وأرض كيمى موحدة واللغة المصرية ناضجة ، مما يدل على أن هذا التقويم كان لابد معروفا حتى قبل هذا الحدث الأعظم وليد العقيدة المصرية : ظهور الدولة المصرية ، بل وقبله بكثير ، مما يجعلنا نضيف فى أطمسآن مدة ١٤٦٠ عاما أخرى راجعين بأول العمل المنتظم بالتقويم المصرى إلى عام ٥٥٢٠ قبل الميلاد . ولكننا إذا أدركنا أن إقامة هذا التقويم الدقيق قد احتاج إلى ملاحظات فلكية طويلة وحسابات معقدة تتطلب نضجا حضاريا عظيما وتنظيما إداريا وعليا عاليا وتهدما فى نظم الحساب والتسجيل ، فإننا لا يمكن أن نرد فى قول إن جهد أجدادنا المصريين سبق هذا التاريخ نفسه بكثير. ولما كنا ندخل هنا ميدان التقريب الأبعد ورغبة فى اقتراح تأريخ سهل الحين قيام علماتنا اليوم باقتراح تأريخ وثيق ، وهو ضرورة وطنية طال انتظارها وأن أوانها ، فإننا سنضيف مدة أخرى لنصل إلى تاريخ ٧٠٠٠ سنة شمسية قبل الميلاد ، وهكذا يكون العام الحالى بحسب التأريخ المصرى الاعتبارى الذى تهرجه مؤقتا هو عام ٨٩٧٣ .

فهرس

٢	تقديم
٧	مقدمة عامة
١٥	(١) تمديد (١٥٧ - ٦٤ ب)
٤١	(٢) الدفاع عن أمل سقراط (٦٤ - ٨٦٧)
٧٤	(٣) البرهنة على خلود النفس (٨٤ - ٨٦٩ ب)
١٤٢	(٤) اعتراضات ومشكوكات (٨٤ - ٩١ ب)
١٦٥	(٥) تعميق البحث من جديد (٩١ - ١٠٧ ب)
٢٣١	(٦) الأسطورة (١٠٧ - ١١٥ د)
٢٤٩	(٧) اللحظات الأخيرة (١١٥ - ١١٨ ا)
٧٥٥	ملحق أول: وهل محاوره وفيدون، محاوره ومعتمدة، لا فلاطون؟
	ملحق ثان: د. راجين خلود النفس في «فيدون»
٢٨١	تأليف جورج رودييه
٣٠١	حول التاريخ المصري الإغريقي

للدكتور عزت قرني

— الطبيعة والإغريق ، تأليف إرفين شرودنجر ، ترجمة عن الإنجليزية ، ١٩٦٣ ، دار النهضة العربية .

— فيدون (في خلود النفس) ، لأفلاطون . :

— محاكمة سقراط ، لأفلاطون ، ترجمة عن اليونانية مع مقدمات وشروح ، ١٩٧٣ ، دار النهضة العربية :

— . Doxa parmébéene et boxa qlatonicienne .
(étude sous presse)

“ — Sur quelques difficultés et ambiguïtés du “Théétète”
de Platon ” (étude sous presse)

غريا : في الفلسفة :

— التآني والتماصر . دراسة في فلسفة التاريخ . الاسس النظرية لعلاقتنا مع الحضارة الغربية وغيرها .

— مستقبل الفلسفة .

— الفكر المصري القديم .

في تاريخ الفلسفة :

الحكمة الإفلاطونية .

الفكر والمعرفة الطبيعية عند أفلاطون .

— النصوص السفسطائية .

— سقراط . دراسة .

— سقراط والسفسطائيون ، محاورات لأفلاطون .

— المشكلات الكبرى للفلسفة اليونانية ، تأليف أولف جيجن ، ترجمة عن الألمانية .

- نظرية المعرفة عند أرسطو ، تأليف م . ميلوتشي ، ترجمة عن الإيطالية .
- في الاعداد : في مشكلة الحضارة :
- دلائل انهيار الحضارة الغربية .
- شهود على انهيار الحضارة الغربية (من هيجل إلى ماركوز) .
- ثلاثية الحضارة الجديدة :
- نحن والغرب .
- نحن وماضينا (أو من نحن ؟) .
- نحن والمستقبل (أو الحضارة الجديدة) .

في تاريخ الفلسفة :

- مؤلفات أفلاطون .
- المعرفة والوجود عند أفلاطون .
- محاورات ثياتيتوس (عن المعرفة) ، لأفلاطون ، ترجمة عن اليونانية مع مقدمات وشروح .
- محاورات الجمهورية (الكتاب الخامس والسادس والسابع) ، لأفلاطون ، ترجمة عن اليونانية مع مقدمات وشروح .
- الميتافيزيقا ، لأرسطو ، ترجمة عن اليونانية ودراسة .
- الأخلاق إلى نيقوماخوس ، لأرسطو ، ترجمة عن اليونانية ودراسة .

في الأدب :

- النضب المقدس ، ديوان .
- ثلاثية إخناتون الميرحية :
- الملكة ، إخناتون ، حور محب .

رقم الإيداع بدار الكتب ١٩٧٣/٥٢٨١